ISSN 01306936

№ 4, 2005 (296)
липень-серпень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK STUDIES AND ETHNOGRAPHY

№ 4
2005

У журналі

CONTENT

Наука і сучасність
The Science and Modern Times

МУШИНКА Микола — Музей визвольної боротьби України і сучасний стан його фондів
Mushynka Mykola — Museum of Liberation Movement of Ukraine and Contemporary State of its Fonds 4

ІВАНИЦЬКИЙ Анатолій — Музично-етнографічні польові дослідження
Ivanyckyj Anatolij — Musical-ethnographic Field Work 9

СКЛЯР Володимир — Етнодемографічні процеси в столиці України
Sklyar Volodymyr — Ethnodemographic Processes in the Capital of Ukraine 15

З історії науки і культури
From the History of the Sciences and Culture

ПОЛІЩУК Нінель — З історії відділу етнології російського народу Інституту Етнології та Антропології РАН
Ninel Polischuk — From the History of the Russian Department IEA RAS 23

Індекс 74328

Розвідки і матеріали
Studies and Materials

ТИЩЕНКО Костянтин — Контури лексико-топонімічної стратиграфії України і етногенез українців
Tyshchenko Kostyantyn — Contours of Lexico-toponymic Stratigraphy of Ukraine and Ethnogeny of Ukrainians 31

МОЙСЕЙ Антоній — Комплекс обрядів викликання та зупинення дощу у румунів Буковини
Moisei Antoniy — Some Aspects of Bukovynian Romanians' Agricultural Calendar 45

АКЧУРІНА-МУФТІЄВА Нурія — Ювелірне мистецтво кримських татар
Akchurina-Muftieva Nuria — Jewellery Art of the Crimean Tartars 52

Пам'ятні дати
Memorable Dates

ВАХНІНА Леся — Родом з України
Vahnina Lesya — Originally From Ukraine 59

АНДРІЙЧУК Петро — Анатолій Пашкевич як явище в українській пісенній творчості
Andriychuk Petro — Anatoly Pashkevych as a Phenomena of the Ukrainian Singing Art 63

МИХАЙЛОВА Рада — "Калевала": деякі аспекти історичного та етнокультурного вивчення
Mykhaylova Rada — "Kalevala": Some Aspects of the Historical and Ethno-Cultural studies 66

Нариси та етюди
Essays and Etudes

БОРЯК Олена — Індіанці поселення Акома в Нью-Мексико
Boryak Olena — Indians of the Village Akoma in New-Mexico 75

СУПРУН-ЯРЕМКО Надія — Українська піснетворчість північно-західного Надкубання
Sypryn-Yaremko Nadiya — Ukrainian Singing Art of the North-West Nadkubannya 82

РАХНО Костянтин — "Овесець": до семантики мотиву традиційної орнаментики гончарних виробів Лівобережної України
Rahno Kostyantyn — "Ovesets": the Semantics of the Motives of Traditional Ornaments of Pottery in Left-bank Ukraine 89

Трибуна молодого дослідника

The Tribune of the Young Scholars

РИБАК Юрій — Жанровий склад верхньоприп'ятських обрядових пісень
Rybak Yury — The Genre Composition of the Rite Songs from Upper Prypyat Region — 96

ГУМЕНЮК Поліна — "Коза": проблема інтерпретації обрядової гри в етнографічній літературі
Gumenyuk Polina — "The Goat": on the Problem of Interpretation of the Ritual Game in the Ethnographical Literature — 100

ХОМУТЕНКО Андрій — Фольклорно-етнографічна діяльність Бориса Грінченка
Khomutenko Andriy — Folkloristic and Ethnographic Activities of Boris Hrynchenko — 106

Огляди, рецензії, анотації

Overlooks, Reviews, Annotations

МУШИНКА Микола — Путівник по дерев'яних церквах Польщі та Словаччини
Mushynka Mykola — Tour Guide on Wooden Churches of Poland and Slovachchyna — 113

КУРОЧКІН Олександр — Про власність, яку ми втратили на крутих віражах історії
Kurochkin Oleksandr — About Property which We Lost During Sharp Historical Turns — 115

МАНЬКОВСЬКА Руслана — Літопис рідного краю
Mankovska Ruslana — Historical Notes of the Motherland — 118

БЕЗДРАБКО Валентина — Нове видання з етнографії Криму
Bezdrabko Valentyna — New Edition of the Crimean Ethnography — 120

ФЕДОНЮК Валентина — Справа гідна сил та труду
Fedonuk Valentyna — The Job Worth Spending Energy and Work — 122

Хроніка

Chronic

Проект тематики до XIV-го Міжнародного з'їзду славістів
About the 14th Meeting of Slavists — 124

Л. В. — Україна-Франція. Науковий діалог
L. V. — Ukraine-France: Scientific Dialog — 125

Адреса редакції:
01001 МСП, Київ-1,
вул. Грушевського, 4,
тел. 279-50-29
e-mail: nte@etnolog.kiev.ua
http://www.etnolog.kiev.ua

Свідоцтво
про державну реєстрацію
друкованого засобу
масової інформації.
Серія КВ. № 649 від 25. 05. 94.

Здано до набору 10. 09. 05
Підп. до друку 21. 10. 05
Формат 210 х 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 850 прим.
Зам. 1209.
Друкарня ВД "Академперіодика"

МУЗЕЙ ВИЗВОЛЬНОЇ БОРОТЬБИ УКРАЇНИ І СУЧАСНИЙ СТАН ЙОГО ФОНДІВ

Микола МУШИНКА

З усіх українських установ Чехословаччини міжвоєнного та воєнного періодів найменш відомою є Музей визвольної боротьби України, від заснування якого минає 80 років. На матеріали цього унікального музею, вивезені до Радянського Союзу, однією з перших звернула увагу американська архівістка Ґримстід Патриція Кеннеді [6]. В 90-х роках з'явилося кілька цінних статей про цей музей: Людмили Лозенко [14; 15], Лариси Яковлевої [40], Ніни Топішко [36], Сергія Заремби [8] та ін. Надруковано каталог празької частини матеріалів МВБУ [16]. Були видані підготовчі матеріали до другого тому праці останнього директора МВБУ Симона Наріжного "Українська еміграція" [26], в якій широко використано, зокрема, фотоархів МВБУ (223 знімки). В Австралії з'явилася друком моя книжка про МВБУ та долю його фондів [20], яка в Україні майже невідома.

МВБУ було засновано на установчих зборах Товариства такої ж назви 23 травня 1925 р. [4:1, с. 3]. Першим головою Товариства став видатний український вчений *Іван Горбачевський* (1854-1942), а його першим (до 1945 р. незмінним) директором — історик і мистецтвознавець *Дмитро Антонович* (1877-1946). Після ухвалення статуту Товариства (яке в часі заснування нараховувало 49 членів) вони звернулися до заступника міністра закордонних справ *Вацлава Ґірси* (1875-1954), великого прихильника і мецената українців (народженого в Україні), який щиро підтримав ідею заснування МВБУ і пообіцяв йому фінансову допомогу (якою користалися майже всі українські установи в Чехословаччині). Ініціатори заснування Музею великодушно відмовились від пропонованої допомоги, щоб зберегти його незалежність. І пізніше Музей принципово відмовлявся від будь-якої фінансової допомоги чужої держави, вважаючи чеську Прагу лише тимчасовим місцем свого перебування. Дальшим принципом, на якому дирекція музею весь час наполягала, була вимога щоб усі музейні одиниці були даровані. І справді, за весь період існування музею в ньому не було жодного купленого експоната; всі були даровані. А було їх понад мільйон (згідно з іншими даними — два мільйони; більшість з них не була опрацьована і статистично облікована) одиниць збереження, вагою 40 тонн.

Засновники МВБУ вважали, що після проголошення самостійної, незалежної і демократичної Української держави він переселиться в Україну і стане її державним майном. Міністерство закордонних справ ЧСР погодилося з такою концепцією, а для матеріалів музею надало в безплатне користування свої приміщення — спочатку у Фалькенштайнському палаці Валкенштайна в Празі на Малій Страні, пізніше — в іншому будинку в тому ж кварталі. Музей був відкритий щодня з 10 до 12 год.

Вже на установчих зборах Товариства МВБУ та в перших тижнях після них члени подарували в музей 9207 одиниць, головним чином архівних документів [10]. Їх основу становив архів Українського університету в Празі, Центрального Союзу українського студентства (Цесус) та Представництва Західноукраїнської Народної Республіки в Празі. З індивідуальних членів найбільше матеріалів Музеєві подарували: директор Д. Антонович (матеріали з його дипломатії, науково-літературні праці, листування), М. Коновалець (фотографії, фронтові видання і документи) та В. Сімович (реліквії з таборів військовополонених) [4:1, с. 3-4]. В наступні місяці у Музей потоком поплививли матеріали, головним чином із ліквідованих таборів військовополонених Чехії, Польщі та Австрії. Вже 1 травня 1926 р. для їх зберігання довелось найняти три просторі кімнати і три гаражі в празькому кварталі Жіжков. Та і вони швидко заповнилися від підлоги до стелі. Міністерство закордонних справ Чехословаччини, побачивши, які дорогоцінні скарби зберігаються в МВБУ, поставило перед його керівництвом ультиматум: "Якщо хочете, щоб ми оплачували оренду Ваших приміщень, передайте матеріали в нашу власність. Ми їх будемо безплатно охороняти та ще й оплачувати людей, що будуть опрацьовувати фонди". Нагадаймо,

що подібним способом Міністерство закордонних справ ЧСР здобуло у свою власність Російський закордонний архів. Отака вимога була для власників фондів МВБУ неприйнятною і вони її категорично відкинули. Музеєві загрожувала самоліквідація, бо в нього, крім символічних членських внесків нечисленних членів Товариства МВБУ (10 крон на рік), не було жодних коштів для зберігання величезної кількості матеріалів. Міністерство закордонних справ врешті-решт (знов таки заслугою В. Ґірси) погодилося тимчасово безплатно зберігати матеріали МВБУ у своїх складах окрім центра Праги. Ця "тимчасовість" тривала понад три роки.

У 1929 р. до Праги у своїх справах приїхав американський підприємець та філантроп українського походження *Григорій Каленик Лисюк* (1889-1980), який з першого погляду зрозумів вагу музейних матеріалів для історії України і зобов'язався до смерті сплачувати оренду приміщення музейних фондів, яка тоді становила 300-350 доларів на рік [4:3, с. 1]. Крім того, він заснував і очолив відділ Товариства МВБУ в Нью-Йорку. Отаким чином МВБУ мав змогу не лише продовжувати свою діяльність, але й після чотирирічної перерви видавати квартальник "Вісти МВБУ", в якому, між іншим, публікувалася хроніка Музею, актуальні статті, відгуки його відвідувачів та прихильників, списки жертводавців тощо.

З нагоди десятиліття МВБУ в 1935 році управа Товариства (яке розрослося на 125 членів) влаштувала представницьку виставку найцінніших експонатів. Фонди музею постійно поповнювалися. В 1936 році вони займали вже шість приміщень і три гаражі. Гроші за їх оренду весь час сплачував Г. К. Лисюк.

У 1935 р. при Товаристві була створена комісія у справі побудови окремого приміщення для музею: Андрій Яковлів (голова), Євген Вировий (скарбник) та Борис Мартос (член). Головним завданням комісії було збирання коштів для побудови будинку, який мав називатися Українським домом. Проект будинку виготовив архітектор Артем Корнійчук. Рисунок майбутнього Українського дому на спеціальній листівці був розтиражований у тисячах примірників і розісланий українським громадам у цілому світі із закликом фінансово підтримати побудову Українського дому в Празі. Управа Товариства запевняла жертводавців, що після перевезення фондів МВБУ в самостійну Україну, їхні імена будуть записані в *"Золоту книгу жертводавців і будівників МВБУ"*. В 1937 р. акція збору принесла майже 250 тис. крон. Половину цієї суми надав меценат Яків Макогін з Великобританії, решту — майже три тисячі дрібних жертводавців.

Виходячи з факту, що будівництво нового будинку могло б затягнутися на кілька років, управа Товариства вирішила не будувати, а купити готовий будинок і пристосувати його до потреб Музею. Такий будинок було куплено в березні 1938 р. в кварталі Нуслє за 230 тис. чеських крон. На трьох поверхах новопридбаного будинку була розташована 21 кімната, а в сутерені вісім підвалів для майстерень і депозиту. До будинку прилягав ще невеличкий двір із садком. Це був єдиний будинок в Празі, який юридично належав українській громаді. Урочисте відкриття нової експозиції в ньому відбулося 29 червня 1939 року.

До новопридбаного будинку продовжували надходити матеріали з цілого світу. Німецька окупація Чехословаччини сповільнила їх надходження, але не припинила. Особливо поповнився відділ Карпатської України, окупованої угорцями в тому ж 1939 році. Музей продовжував активно діяти і в часі Другої світової війни. Влітку 1940 року Музей з нагоди 15-ліття своєї діяльності влаштував серію тематичних виставок. Найбільша була до 100-ліття видання "Кобзаря" Т. Г. Шевченка. До цієї дати в Празі на кошти української громади здійснено академічне перевидання "Кобзаря" з ґрунтовною передмовою Д. Дорошенка та примітками Д. Дорошенка і Ст. Сірополка [39]. Під час Другої світової війни членська база Товариства поповнилася новими емігрантами з України, з яких деякі (В. Міяковський, Л. Окіншевич, В. Дорошенко) стали позаштатними працівниками Музею. Слід підкреслити, що за весь період існування Музею ні директор, ні жоден інший співробітник не отримували зарплати. Всі роботи виконувалися на громадських засадах.

14 лютого 1945 року МВБУ зазнав величезної катастрофи. Під час бомбардування Праги американцями одна із бомб розірвалася біля передньої стіни музею, яка через те упала.

На щастя, будинок не загорівся і 80 відсотків матеріалів залишилися неушкодженими. З великими труднощами (на морозі, без діючого транспорту, під звуки сирен, які сповіщали про нові напади) їх було переправлено в підвальні приміщення празького Клементинума та в Архів Міністерства внутрішніх справ на Градчанах. Директор Музею Д. Антонович після повернення з німецької тюрми тяжко захворів і потрапив до лікарні, з якої вже не повернувся [2:22-23]. Справою перевезення матеріалів зайнявся заступник директора (колишній його учень) *Симон Наріжний* (1898-1983). Згодом його було іменовано директором МВБУ.

Після визволення Праги Червоною армією органи її контррозвідки ("смерш"-у) опечатали ці матеріали (як "антирадянські", "буржуазнонаціоналістичні" і "контрреволюційні"), вважаючи їх своєю контрибуцією. Численні протести управи Товариства (яка вже раніше змінила назву МВБУ на "Український музей") до чехословацьких та радянських органів не дали жодних результатів. Новоіменований директор Симон Наріжний (який, ризикуючи життям, не виїхав на Захід, а залишився в Празі, щоб охороняти безцінні фонди МВБУ) написав листа самому Сталінові. Привітавши генералісимуса з перемогою і похваливши його "доблесні війська", він наголосив, що вони, конфіскувавши фонди Українського музею, допустилися політичної помилки, яка в майбутньому може стати для Радянського Союзу неприємним дипломатичним казусом. Справа в тому, що Музей від самого початку існував на кошти американців (Каленик Лисюк), які були головними постачальниками його матеріалів. Отже ці фонди є майном США — союзника СРСР. Згідно з міжнародним правом, писав С. Наріжний, майно союзника не може стати об'єктом контрибуції. На Сталіна, який після війни хотів мати якнайкращі стосунки з США, цей аргумент подіяв і він віддав наказ у Прагу: "Снять запрет" із матеріалів Українського музею! Таким несподіваним наказом з Москви була приголомшена не лише контррозвідка Червоної армії, але й чеські органи, які змушені були дозволити дальше існування Товариства та Українського музею [29:78-81]. Таким чином, МВБУ (під зміненою назвою) продовжував свою діяльність до захоплення влади в Чехословаччині комуністами — 28 лютого 1948 р.

Нова комуністична влада Чехословаччини вже 10 березня 1948 р. припинила діяльність Товариства і ліквідувала музей. Останнього голову Товариства *Корнила Заклинського* (1889-1966) запроторила на сім місяців у психіатричну лікарню, а Симона Наріжного (який як бездержавний громадянин був під захистом міжнародної організації в справах біженців IRO) видворила з Чехословаччини.

Першу партію матеріалів МВБУ (шість вантажних машин) було "совершенно секретно" (вночі) вивезено з Праги до Радянського Союзу в другій половині квітня 1948 року (без якої-небудь посвідки) [2:32-33]. Наступні — в 1958, 1983 та 1988 роках. Про місце їх вивезення не знали навіть працівники Клементинума, де ці матеріали зберігалися від лютого 1945 р. Згідно із загальною думкою, радянські органи їх знищили, щоб стерти пам'ять по величезній роботі української еміграції. Частину історичних, образотворчих та етнографічних матеріалів було переправлено в м. Пряшів (без якої-небудь документації), де на початку 50-х років формувався Музей української культури для місцевого українського населення (перенесений згодом до Меджилабірців, Красного Броду та Свидника). Майже всі вони в процесі частих реорганізацій музею загубилися [38]. Понад 800 картин з колекції МВБУ якась "добра душа" (мабуть, С. Наріжний) занесла на горище Клементинума, де вони були виявлені лише в 1998 році [30].

Не торкнулися матеріалів МВБУ в Архіві Міністерства внутрішніх справ ЧСР (нині Центральний державний архів). При ліквідації музею і вивозі матеріалів до Радянського Союзу про них, мабуть, забули. В 1972 р. з них було створено самостійний фонд під назвою *"Український музей в Празі"*. Опрацювання фонду завершилося в 1988 р. укладенням каталогу, який згодом з'явився у Києві друком українською та чеською мовами" [16].

Перші відомості про матеріали МВБУ в Україні з'явилися на початку 90-х років XX ст. [8, 14, 15, 40]. Більш детально справа фондів МВБУ обговорювалася в Празі у 1995 році на міжнародній науковій конференції "Російська, українська та білоруська еміграція у міжвоєнній Чехословаччині" [17] та Полтаві 1998 р. — на науковій конференції,

присвяченій століттю від дня народження останнього директора Музею Симона Наріжного.

Виявилось, що основна маса матеріалів МВБУ була доставлена в Харків. Там їх було об'єднано з матеріалами інших українських установ, вивезених з Чехословаччини, головним чином, Українського історичного архіву, Українського вільного університету, Українського високого педагогічного інституту ім. Драгоманова, Української господарської академії в Подебрадах та десятків інших установ та організацій. Частково їх було опрацьовано, а після побудови архівного комплексу в Києві на вул. Солом'янській ці матеріали були переправлені туди й остаточно архівно опрацьовані. В 1958 р. до них було долучено понад десять тонн матеріалів МВБУ, привезених із празького Клементинума. Опрацьовані матеріали були розподілені до ряду архівів, що перебували під управою КДБ. Найважливіші (загальносоюзного значення) були направлені до Москви. Основна маса залишилася в Центральному державному архіві Жовтневої революції (нині Центральний державний архів вищих органів влади та управління України). Інші відіслані до Архіву ЦК КПУ (нині Центральний державний архів громадських об'єднань України), Центральний державний історичний архів України у Києві та Львові, Центральний державний кінофотофоноархів України, Київський державний історичний музей та ряд обласних архівів: Львів, Тернопіль, Івано-Франківськ, Рівне, Чернівці, Берегово, Харків, Полтава та ін. Книжки та преса потрапили до спецфондів наукових бібліотек, зокрема Наукової бібліотеки НАНУ ім. Вернадського в Києві [14, 15].

В кожному з цих архівів "надходження з Праги" були суворо засекречені. Доступ до них не мали навіть науковці, що могли користуватися спецфондами. За спеціальним дозволом вони були доступні лише номенклатурним кадрам з вищих партійних органів, служб безпеки (КДБ) та закордонної розвідки, винятково "для оперативного использования", тобто для боротьби з "українськими буржуазними націоналістами" (внутрішніми і зовнішніми), "контрреволюціонерами" та іншими "ворогами народу" і радянської влади.

Розсекречені вони були лише на початку 90-х років та доступ до них і надалі залишається проблемним, бо майже в жодному архіві немає загальнодоступного каталогу розсекречених матеріалів, а внутрішніми каталогами можуть користуватися лише працівники архівів. Нині ж дослідник повинен назвати справу, з якою він хоче ознайомитися, працівник архіву з'ясує, чи така справа в архіві є і в позитивному випадку прийме від нього замовлення. Але ж науковець не завжди зможе назвати конкретну справу. Доступ до внутрішнього каталогу міг би йому підказати цікаві теми для досліджень.

Правда, в останньому часі і тут можемо бачити поступ. Світлою ластівкою слід вважати *"Путівник по фондах Центрального державного архіву громадських об'єднань України"* [10], підготовлений і виданий за сприяння Українського наукового інституту Гарвардського університету та Фонду Кафедри українознавства (США). В ньому знаходимо опис фонду ч. 269 – *Колекція документів "Український музей в Празі"*, який нараховує 1644 справи 205 фондоутворювачів, установ і окремих осіб. Цей путівник мав би стати зразком для наслідування для інших архівів, що зберігають у своїх фондах матеріали МВБУ.

Держкомархів України в Києві (очолюваний Геннадієм Боряком) ще цього року планує видати мою монографію про МВБУ і долю його фондів, верстку якої вже здано на виробництво. Подібну монографію (чеською мовою) готує до друку і товариство Українська ініціатива в Празі, яке від початку року в своєму часописі "Пороги" друкує серію моїх статей під назвою *"Святиня української еміграції"* [23].

Слов'янська бібліотека в Празі до 80-ліття заснування МВБУ 12-14 жовтня ц. р. готує міжнародну наукову конференцію, на яку досі зголосилося 28 доповідачів, головним чином з України. Сподіваємося, що це буде черговий крок до пізнання цієї справжньої святині української історії і культури.

Щоб матеріали МВБУ, незаконно вивезені з Праги і нині розкидані в кільканадцятьох архівах України, стали відомі дослідникам, конче потрібно видати до них каталог, подібний до того, який виготовлено в Празі і видано в Києві [16] майже десять років тому. Крім того, потрібно видати *"Золоту книгу жертводавців і будівників МВБУ"*, руко-

пис якої готовий до видання. Нею буде увічнена пам'ять про тисячі українських скитальців з різних континентів, які часто останні свої заощадження жертвували на побудову свого національного музею.

Література

1. *Антонович Д.* Шевченківський відділ в Музеї визвольної боротьби України // Вісти МВБУ. — 1936. — Ч. 11. — С. 2-4.

2. *Бирич Я. (Наріжний С.)* Сторінка з чесько-українських взаємин (Український музей у Празі). — Вінніпеґ, 1949. — 36 с.

3. *Боряк Г. В. та кол.* Архівні установи України. Довідник. — К., 2000. — 260 с.

4. Вісти Музею Визвольної Боротьби України. — 1720. — 1925-1938.

5. *Грімстід Кеннеді П.* "Празькі архіви" у Києві та Москві. Повоєнні розшуки і вивезення зарубіжної архівної україніки. — К., 2005 (Верстка українського перекладу праці: Trophies of War and Empire> The Archival Heritage of Ukraine, World War II, and the International Politics of Restitution, by Patricia Kennedy Grimsted. Cambridge, Mass.: Harvard Ukrainian Reesearch Institute. Copyright 2001, by the President and Fellwos of Harvard College). — 82 с.

6. *Grimsted Kennedy P.* Archives and manuscript Repositories in the USSR. Ukraine and Moldavia. — Princeton, 1988.

7. *Животко А.* Десять років Українського історичного кабінету (1930-1940). — Прага, 1940.

8. *Заремба С.* З історії Українського музею в Празі // Київська старовина. — 1997. — Ч. 1-2 — С. 122-137.

9. *Zilynskyj B.* Ukrajinci v Čechách a na Moravě (1894/1917-1945/1994). — Praha, 1995. — 130 c.

10. *Іваненко Б., Бажан О., Кентій А., Маковська М. та Соловйова А.* Центральний державний архів громадських об'єднань України. Путівник. — К., 2001.

11. *Лисюк К. Г.* Музей визвольної боротьби України. Його початки і ліквідація // На слідах (Онтаріо, Каліфорнія). — 1955. — Ч. 4.

12. *Лисюк К. Г.* Музей визвольної боротьби України // Новий шлях (Вінніпеґ). — 1956. — Ч. 72-80.

13. *Лисюк К. Г.* Хто поповнив національний злочин? Під суд українського громадянства. — Онтаріо. — б.д.

14. *Лозенко Л.* Празький український архів: Історія і сьогодення // Архіви України. — К., 1994. — Ч. 1-6. — С. 18-30.

15. *Лозенко Л.* До історії Празького історичного архіву // Генеза. — К., 1995. — Ч. 1. — С. 141-144.

16. *Махаткова Р.* Український музей у Празі. Опис фонду. Machatková R. Ukrajinské museum v Praze (1659) 1925-1948. — Київ—Прага, 1996.— 296 s.

17. Международная конференция "Русская, украинская и беларусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами... Сборник докладов. K vydání připravili: M. Maticová, M. Ňachajová, E. Päts, K. Rejdová, E. Sokolová, S. Magid. — Прага, 1995. — 534 s.

18. *Мушинка М.* Музей визвольної боротьби України не пропав // Свобода (Нью-Йорк). — 23 вересня 1995. — Ч. 181. — С. 2-3.

19. *Мушинка М.* Музей визвольної боротьби України у Празі та його останній директор Симон Наріжний. [806-815].

20. *Мушинка М.* Музей визвольної боротьби України та доля його фондів. — Університет ім. Монаша. Відділ славістики. — Мельбурн, 1996. — 114 с.

21. *Мушинка М.* Знахідка століття на ділянці досліджень української еміграції // Вісник НТШ. — Львів. — 1996. — Ч. 14-15. — С. 14-15.

22. *Мушинка М.* Музей визвольної боротьби в Празі — 80 років // Свобода 11.2.2005. — Ч. 6. — С. 19.

23. *Мушинка М.* Святиня української еміграції. Цикл статей до 80-ліття заснування Музею визвольної боротьби України в Празі // Пороги. — 2005. — Ч. 1-6.

24. *Наріжний С.* Українська еміграція. Культурна праця української еміграції між двома світовими війнами. 1919-1939. — Частина перша. — Прага, 1942. — 604 с.

25. *Наріжний С.* Українська еміграція. Культурна праця української еміграції 1919-1939. Матеріали зібрані до частини другої. — К., 1999. — 272 с.

26. *Наріжний С.* Шевченкіана в Музеї визвольної боротьби України (1936-1941) // Пробоєм. — Прага, 1941. — Ч. 3. Також окремо: Прага, 1941.

27. *Наріжний С.* Матеріали до історії Музею МВБУ. — Вип. 1-3. — Цюріх, 1957-1959.

28. *Наріжний С.* Музей визвольної боротьби України в Празі й Український національний музей в Онтаріо. Відкритий лист до редакції "Свободи" в Джерсі-Сіті. — Цюріх, 1957. — 19 с.

29. *Наріжний С.* Як рятували Музей Визвольної Боротьби України. — Цюріх, 1959. — 468 с.

30. *Пеленська О.* Незабутні образи української Праги. — Прага, 2003. — 12 с.

31. *Barvíková H., Podaný V.* Ruská a ukrajinská emigrace v Československé republice: 1918-1938. — Прага, 1995.

32. *Поданы В., Барвикова Г.* Русская и украинская миграция в Чехословацкой республике: Путеводитель по архивным фондам и собраниям в Чешской республике. — Прага, 1995.

33. *Пшеничний Є.* До історії Музею визвольної боротьби України // Дрогобицький колекціонер. — Дрогобич, 1994. — Ч. 2. — С. 5-6.

34. *Rachůnková Z., Řeháková M., Vacek J.* Práce ruské, ukrajinské a běloruské emigrace vydané v Československu. 1918-1945. — Díl I, sv. 1-3. — 1462 s.

35. *Смаль-Стоцький С.* Слово до земляків у день святкування 10-літнього ювілею Товариства "Музей Визвольної Боротьби України", 30 травня 1935 (летючка). — С. 1-2. В архіві автора.

36. *Топішко Н.* Опис фотоальбомів з Празького Музею визвольної боротьби України, що зберігається в центральному державному кінофотофоноархіві України // Генеза. — 1995. — Ч. 3. — С. 144-146.

37. *Христова Н. М., Бездрабко В. В. та кол.* Національний архівний фонд України. Засоби інтелектуального доступу до документів. Міжархівний довідник. — К., 2002. — 168 с.

38. *Чабиняк І.* Музей української культури та його завдання // Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. — Т. 1. — Пряшів, 1965.
39. *Шевченко Т. Г.* Кобзар. — Прага, 1941. — 368 с.
40. *Яковлева Л.* Празькі фонди в Києві // Пороги. — Прага, 1995. — Ч. 2. — С. 6-7.

Архівні джерела:
1. Центральний державний архів у Празі. — Фонд "Український музей".
2. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України в Києві.
3. Центральний державний архів громадських об'єднань України в Києві.
4. Центральний державний кінофотофоноархів ім. Г. С. Пшеничного в Києві.
5. Архів Музею українсько-руської культури в Свиднику.

Словаччина

The article discusses the history of rise and development of the Museum of Liberation Movement of Ukraine in Prague, which is the least known Ukrainian institution during the time betweeen wars and a war period. It contained unique materials, that later were taken to the Soviet Union. One part of them dissapeared. The rest of the fonds was scattered in the archives of the USSR and Ukraine. The access to them was restricted, and only nowadays different establishments plan or start publishing catalogues of the museum.

МУЗИЧНО-ЕТНОГРАФІЧНІ ПОЛЬОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ (на прикладі обстеження історичної Хотинщини)

Анатолій ІВАНИЦЬКИЙ

У музично-етнографічній польовій роботі простежується два хронологічні етапи. З кінця XVIII і до початку XX століття збирання й публікація народних мелодій зводилися до *накопичення* записів. На цьому етапі провідними були завдання популяризації й культурницької пропаганди фольклорних цінностей. Збирання народних мелодій відбувалося під час випадкових контактів із співаками, без врахування науково-стратегічних завдань обстеження історико-етнографічних регіонів. Публікація зібраного матеріалу була орієнтована на смаки освічених верств, добір і наукова систематизація пісень ще не були актуальним завданням. Головне місце відводилося публікаціям народних мелодій в обробках для голосу й фортепіано або у вигляді хорових обробок. Теоретичний і практичний інтерес зводився до питань *гармонізації* пісенних мелодій, до пошуків через фольклор національної специфіки у композиторській музиці. Цей *культурницький* напрям опанування народної музики мав і має й досі велике значення для виховання шанобливої і навіть гордовитої оцінки національного фольклору в суспільній свідомості.

Наприкінці XIX — початку XX століть на противагу культурницькому формується *науково-етнографічний* напрямок вивчення та збирання народної музики. Принциповою рисою нової методології стає *етногеографічне розгрупування*[1]. К. Квітка писав, що шлях до пізнання національної специфіки *традиційної* музики пролягає через районування народної культури та вивчення *регіональної специфіки*. Тенденції розгляду національного фольклору як єдиного інтегрованого стилю Квітка оцінював негативно. Хибними і непродуктивними він вважав спроби створення так званих "національних музичних граматик", які, на думку їх авторів, могли б придатися для розуміння музичних фольклорних стилів. "Статичне дослідження народної музики, — писав Квітка, — як і статична лінгвістика, має тенденцію до нормативності, до канонізації рис, що спостерігаються в синхронії, і до створення національних [музичних] граматик"[2]. Ці та інші застереження видатного вченого скеровані на те, щоб зорієнтувати музичну етнографію на потреби регіональних обстежень народної музики. Лише після поглибленого вивчення місцевих музич-

них традицій, підкреслював К. Квітка, складеться документальна база для узагальнення ознак музичної культури конкретного етносу.

* * *

Однією з найменш досліджених досі була територія колишнього Хотинського повіту Бессарабської губернії. Її специфіка склалася у межиріччі Дністра і Прута. Видані у XX столітті пісенники за матеріалами Чернівецької області (про них нижче) поповнили фонди мелодій українського фольклору, які можуть служити джерелом для любительського співу. Але в наукову фольклористику як *історичну дисципліну* цей внесок зводиться до нотацій місцевого матеріалу без наукових коментарів та аналітичного опрацювання.

Вибір та обстеження конкретного музично-фольклорного регіону визначається одним з двох *наукових* завдань (про аматорські, репертуарні тощо міркування тут не йтиметься). **Перше** — цілеспрямоване збирання *музичних матеріалів* з метою подальшої передачі їх у наукові фонди. Таке обстеження не передбачає певної дослідницької концепції (хоча й не виключає наявності окремих спеціальних завдань). Головне — *задокументувати* достатньо представницькі масиви жанрів, родів музичного фольклору, дати необхідні описи обрядів та звичаїв, пов'язаних із застосуванням музики та співу, провести певні спостереження над виконанням та музичним побутом. Ці матеріали, відповідно упорядковані та паспортизовані, передаються до фондів різних установ. У майбутньому передбачається їх використання в наукових дослідженнях (діалектологічних, теоретичних, типологічних, історичних та ін.). На жаль, в Україні ця власне музично-етнографічна мета регіонального обстеження не передбачена планами існуючих установ, як досі нема і єдиного музично-етнографічного центру із завданнями польового обстеження й документування народної музики. Така робота ведеться місцевими установами та навчальними закладами несистематично, а про її наслідки немає майже ніяких відомостей, фонди часто не описані, і, за окремими винятками, наукова громадськість не має навіть приблизного уявлення про кількість і стан музично-фольклорних фондів[3].

Друге завдання музично-етнографічного обстеження конкретного регіону включає в себе щойно описану методику і мету *документування* музичного фольклору, але цим не обмежується. Насамперед ставиться ряд *стратегічних* завдань обстеження регіону, які потім реалізуються у процесі упорядкування *наукового збірника* фольклору та поглиблюються в теоретичному дослідженні, примітках, коментарях і системі аналітичних покажчиків[4]. Це велика, трудомістка робота, яка вимагає багаторічних експедицій до конкретного регіону, серйозної теоретичної підготовки, кількох років транскрипційної і аналітичної дослідницької праці. Про складність цього завдання свідчить хоча б той факт, що далеко не кожен навіть висококваліфікований етномузиколог спромігся підготувати протягом життя хоча б одну подібну працю.

* * *

Намір обстежити історичну Хотинщину визрівав поступово, ще з початку мого знайомства з Володимиром Гошовським, котрий зауважив, що кожен кваліфікований етномузиколог повинен прагнути створити хоча б один *науковий збірник фольклору*. При цьому обґрунтовано обирається регіон, особисто проводяться польові дослідження, сам же записувач має і транскрибувати та описати зібраний матеріал, систематизувати його і спорядити необхідними аналітичними таблицями.

Ставилася мета — по-перше, продовжити розгорнуті Ф. Колессою та В. Гошовським музично-етнографічні обстеження територій, що склалися історично[5]; по-друге, вивчити українську музичну традиційну культуру вказаного регіону. Поряд з тим здійснено спробу не лише скласти науковий збірник музичного фольклору Хотинщини, але й удосконалити цю форму: провести *музично-етнографічне дослідження регіону.* Методи дослідження передбачали застосування двопланової стратегії: синхронного запису народної музики та спостережень над музичним побутом і традиціями. Через це пропонована праця зовні має вигляд *наукового збірника музичного фольклору*, але за методологією і змістом належить до різновиду *спеціальної музично-етнографічної* праці. Наскільки можливо, на конкретному матеріалі даються відповіді на ряд основних питань етномузикології: специфіка марґінальної музичної культури; моделювання і систематика музичних типів; еволюція традиційної музичної культури; жанровий склад та особливості

фольклору Хотинщини; апробація *діахронного аспекту* музичної етнографії (пошуки варіантів пісень у записах С. Венґженовського – М. Лисенка, це окрема тема, варта спеціальної статті, яку я сподіваюся підготувати); критика і текстологія співу та нотацій [6].

* * *

У часи існування імперій (Британської, Російської, Австро-Угорської), крім вивчення фольклору й етнографії титульних націй, провадилося також обстеження колоніальних традиційних культур. Особливої актуальності подібна дослідницька робота набула у Великобританії, де етнографія вважалася частиною так званого непрямого управління колоніями (indirect rull, претенденти на посади в колоніальній адміністрації мали складати екзамен з етнографії, зміст якого розроблявся групою під керуванням Б. Малиновського, одного з фундаторів англійської функціональної школи 1920-х років).

Так само імперськими інтересами Росії пояснюється, що етнографічні, картографічні, почасти лінгвістичні аспекти опису придбаних нових земель та культури їх населення часто опрацьовували військові штабісти (або освічені офіцери за їх завданнями)[7]. Факти, які особливо цікавили російську адміністрацію у Бессарабії, торкалися "русского населения". Воно розглядалося як опора нової влади на приєднаних після 1812 року Бессарабських землях. У XIX ст. існувала тенденція (небезпідставна) розрізняти "русинів" (автохтонів) та "малоросів" (як переселенців XVII – XVIII ст. з Поділля та Галичини, частково з Гетьманщини).

Українська народна музична культура Північної Бессарабії належить до марґінальних явищ етнічної культури. Під час моїх поїздок у 1980-х роках до Молдови в українські села, де від старого до малого усі розмовляли українською мовою, на запитання: "Хто вони?" відповідали: "Руські". І в цьому є своя історична правда – пам'ять про києво-руську історію, коли в Північній Бессарабії селилися племена уличів і тиверців, що належали до племінної спільноти Київської Русі.

На відміну від етнографії та економіки, народна музика українців Бессарабії залишалася поза інтересами штабних офіцерів Росії XIX ст. І навіть настільки, що з того століття нотні записи із колишнього Хотинського повіту Бессарабської губернії повністю відсутні. У радянські часи, з утворенням Чернівецької області, українська культура в Молдові замовчувалася, а народна культура області подавалася як "буковинська" (Північна Буковина).

Етнографічна нерозбірливість, зумовлена політикою, пояснює назви збірників "Буковинські народні пісні", "Пісні Буковини"[8]. В них подано пісні Чернівецької області – сумарно з Гуцульщини, Північної Буковини та Північної Бессарабії. Немало з них, як видно з паспортів запису та фактури, записано на оглядах художньої самодіяльності (насамперед багатоголосі варіанти).

Схильність упорядника збірника "Буковинські народні пісні" Л. Ященка до популяризації гуртового багатоголосого співу не сприяла власне етнографічним пошукам і в зв'язку з цим – етнографічним та історичним завданням польового обстеження. Збірник справляє враження репертуарного, орієнтованого насамперед на потреби аматорського вжитку. Жанровий склад і фактура збірника, тематика текстів не дає об'єктивної картини етнографічного районування фольклорних традицій Чернівецької області.

Другий збірник – "Пісні Буковини", упорядкований фольклористом-словесником А. Яківчуком у співпраці з нотатором К. Смалем, містить близько 60-и записів з Північної Бессарабії. За кількістю вміщених матеріалів (жанровий склад, тематика, мелодії) збірник змістовніший за попередній (один недолік – нахил до репертуарності). Але за рівнем нотацій збірник Яківчука–Смаля поступається Ященківському. Незвичне, наприклад, початкове "жи" в колядці "Ой в горах, горах сніги, морози" мало би бути пояснене. Такі унікальні явища не слід подавати "як факт", без коментарів. "Гейкання" (з новорічної обрядовості) наводиться на одній точно фіксованій ноті (с. 55). Мої спостереження цього не підтверджують (рукописний збірник №№ 2, 3). Для "гейкань" показова *висотно не фіксована* мовно-речитативна інтонація. Інший недолік – початок співу відразу з гармонічної терції (с. 36, 116, 273, 354). Це неприродно для стихійного співу і потребує пояснення (чи була попередня настройка, чи може, співаки починали в тональності попередньої пісні тощо). І парадокс: у збірнику Л. Ященка, репертуарному за призначенням, таких явищ уникнуто. А. Яків-

чук та К. Смаль зігнорували народну стилістику (для якої типовий сольний *заспів* — далі *гурт*). Серед іншого — огріхи у ключових знаках, тактуванні (особливо немотивовані затакти — С. 273, 340, 351 тощо, але це вже суто технологічні проблеми).

Цими двома збірниками вичерпується основний матеріал музичних публікацій з Північної Бессарабії — усього близько 80-и зразків. Культурологічно цьому регіонові не таланило: ні за Австрії, ні за Росії не знайшлося музикантів, які зацікавилися б місцевою народною музикою.

Марґінальними питаннями фольклору займався К. Квітка[9]. Він віднаходив зразки українського фольклору зі Слобожанщини (Курська, Воронезька області Росії), Холмщини, Берестейщини (нині у Білорусі), Підляcся (у сучасній Польщі) тощо. К. Квітка ж поставив питання про потребу музично-етнографічного обстеження Бессарабії. Але у 1920-і роки це було неможливо за державно-політичних обставин (Північна Бессарабія з 1918 р. відійшла до Румунії).

Марґінальна науково-етнографічна проблематика чутливо, а то й болісно перетиналася з політикою. Зокрема, коли Ф. Колесса видав збірник мелодій з Лемківщини[10], у характеристиці матеріалів він не міг обминути питання, хто такі лемки: українці, чи ні? Дослідження й записи народної музики об'єктивно спонукали його ствердити: лемки — український субетнос (або просто українці), віддалена, але все ж гілка українського народу. Наслідки останньої війни трагічно позначилися на долі лемків: було розпорошено субетнос і стерто з карти Європи територію розселення нащадків білохорватів, одного з племен Київської Русі[11]. Донедавна така доля чекала й українців Бессарабії — насамперед у межах Молдови, де вони вважалися "руськими" (у значенні "росіяни"), у школах викладання велося винятково російською мовою, а в побутовому спілкуванні та на офіційному республіканському рівні здійснювався тиск з боку молдавської мови й місцевої адміністрації.

* * *

Після цих історичних довідок повернемося до фольклористичної тематики. У збірнику К. Квітки "Українські народні мелодії" (К., 1922) вміщено кілька записів, віднесених у "Табелі географичній" до *бессарабських* (№№ 195, 435–437 — з півдня, Акерманський та Ізмаїльський повіти). Там же знаходимо записи з *Буковини* (№№ 601–604, 650–653, 659, 700), із Заставнівського та Кіцманського повітів.

Моє стратегічне завдання у збиранні та вивченні народної музики Бессарабії визначалося аналізом *етнографічного районування* Чернівецької області. Найбільш компактно українське населення займало територію колишнього Хотинського повіту. Він охоплював сучасні Хотинський, Новоселицький, Кельменецький, Сокирянський райони Чернівецької області та Бричанський, Окницький і Дондюжанський райони Молдови. Пробні заїзди, а також консультації з дослідником українського та молдавського музичного фольклору доктором мистецтвознавства, професором Кишинівської консерваторії Ярославом Мироненком сприяли зосередженню уваги передусім на традиціях Сокирянського, Кельменецького й Хотинського районів (у Новоселицькому районі та згаданих районах Молдови українці розселені дисперсно). Обрана територія ущільнена з півночі й півдня річками Дністер і Прут: між їх течіями 30–50 км, але південніше Сокирянського району річки розходяться ширше. До історичних аргументів на користь музично-етнографічного обстеження цих земель слід залучити відомості про їх заселення (з VI по XIII ст.) тиверцями, частково — уличами[12]. Цей регіон викликає інтерес ще й тим, що з ним пов'язані записи С. Венґрженовського, опубліковані М. Лисенком у 7 вип. "Збірника українських пісень" *без зазначення паспортів*. З'явилася можливість паралельно з *синхронним* обстеженням території поставити експеримент в *діахронічній* площині — спробувати пройти "слідами попередників". Такими міркуваннями, а також обмаллю музичних записів та відсутністю їх етнографічної диференціації мотивовано обрання регіону та окреслення його меж.

Розмежування музичних культур Гуцульщини, Буковини та Північної Бессарабії на території Чернівецької області заслуговує окремого дослідження. Аналіз матеріалів мого зібрання та двох вищеназваних збірників засвідчує наявність специфіки трьох субкультур. Наведу деякі власні спостереження.

Весільні пісні з властивими лише для Буковини приспівами-пригукуваннями, засвідчені записами К. Квітки ("Українські народні мелодії", №№ 651–652), трапилися мені в Топорівцях (№№ 79–80 нинішнього зібрання). Певна специфіка необрядових мелодій, що простежується окремо на Буковині та в Бессарабії, склалася, імовірно, протягом останніх трьох століть (з виникненням "лірики"). А от щодо веснянок, у Бессарабії та Буковині збереглася спільність музичних типів і тематики. Це, безперечно, доказ давньої єдності етносу (у К. Квітки №№ 601–602, у моєму зібранні №№ 37, 47 та ін. веснянки).

Чи не найзначнішою оригінальною частиною музичного фольклору Бессарабії є "Маланка". Це таке ж неповторне явище в історії музичної традиційної культури, як коломийка на Гуцульщині. Витоки маланкового обряду слід шукати у києво-руських часах або й глибше. Принаймні, його територіальна типологія і частотність збігаються з розселенням тиверців та уличів[13]. Щодо "Маланки", можна повторити відому істину: *в малому – велике.* Велич і таїна історії. Ми часто вражаємося, до яких наслідків пізнання веде копітка дослідницька праця.

Як вище згадувалося, моя увага була зосереджена на історичній Хотинщині. Але у зв'язку з потребою глибше виявити специфіку фольклору цієї визначальної в її сконцентрованості частини бессарабської музичної культури зроблено ряд записів на території колишньої "австрійської" Буковини (що перебувала у складі Австро-Угорщини до 1918 року, а потім до 1940-го – в Румунії). Таким чином, зібрання містить музичні матеріали до порівняльно-історичної й типологічної оцінки бессарабської музичної традиції.

І в підсумку – коротка інформація про землі й заселення Північної Бессарабії з найдавніших часів.

На території сучасної Чернівецької області виявлено понад 130 палеолітичних стоянок (від 40 до 15 тисяч років тому), неолітичні стоянки V–IV тис. до н. е., 300 пам'яток трипільської культури III–II тис. до н. е. Пруто-Дністровське межиріччя в часи Трипілля було густозаселене. Кам'яні знаряддя в Сокирянському, Кельменецькому, Хотинському та ін. районах в буквальному розумінні потрапляють під ноги (кілька разів на стежках чи дорогах піднімав уламки кам'яних знарядь, мікроліти та важки із шліфованого піщаника (нагадують "кісточки" бухгалтерської рахівниці). Вони слугували грузилами на вертикальних рамоподібних ткацьких верстатах (III–II тис. до н. е.).

На території Хотинщини відкрито також 50 пам'яток доби раннього заліза, поселення скіфської доби (VII–III ст. до н. е.), понад 200 пам'яток черняхівської культури (II–VI ст. н. е.). Нарешті, віднайдено понад 250 слов'янських пам'яток VI–XIV ст. "Вивчення археологічних пам'яток VI–XIII ст. показало, що існувала в цей час культура, яка мала яскраво виражений східнослов'янський характер"[14].

Північна Буковина і Північна Бессарабія у X–XII ст. входили до складу Київської Русі, у XII–XIII ст. – до Галицько-Волинського князівства. Від 1345 року ці землі належали Угорщині, з 1499 р. перебували у складі Молдавії.

Від початку II ст. н. е. доходять відомості про етнічні й міжетнічні процеси на цих землях. У III ст. сюди приходили готи, у V ст. – обри (авари), болгари, потім тут осіли слов'янські племена тиверців та уличів.

Як і в давні часи, у XVIII–XX ст. землями Північної Буковини та Північної Бессарабії неодноразово прокочувалися війни. До 1711 р. Північна Бессарабія під назвою Хотинської райї була власністю Туреччини. Між 1711 та 1812 рр. вона п'ять разів окуповувалася російськими військами, поки за Бухарестським трактатом 1812 р. не була приєднана до Російської імперії. Природна межа Хотинського повіту визначалася межиріччям Дністра і Прута. На півночі західний кордон між Австрією й Росією пролягав по лінії Онут–Новоселиця, на південному сході окреслювався річкою Чугур. Площа Хотинського повіту становила 3501,9 кв. верст.

Населення сучасних Хотинського, Новоселицького, Кельменецького та Сокирянського районів мішане: тут проживає багато румун-молдаван (особливо в Новоселицькому районі, де їх більшість). Є кілька сіл російських старовірів, переселенців XVIII ст., зокрема в Сокирянському районі (села Грубно та Білоусівка).

У зібранні, яке я готую, подаються матеріали українського фольклору. Молдавсько-румунські зразки не зафіксовані (насамперед

через незнання мови). У додатках наводяться зразки російського фольклору старовірів з с. Грубно. Матеріали записані мною у 1984—89 рр. в індивідуальних екскурсіях, або в студентських фольклорних експедиціях Київського інституту культури під моїм керівництвом. Кілька записів (№№ 80, 88, 90, 160, 318) зроблено від мішаного гурту у складі близько 30 осіб з с. Топорівців під час концерту, що відбувся в Будинку композиторів у 1989 р. Але стилістика й фактура цих творів цілком автентична.

Сучасна музична етнографія є цілком сформованою історичною дисципліною. Її завдання — збирання й дослідження фактів музичної культури, витоки якої поринають на багато тисячоліть у минуле. В українському музичному фольклорі зберігаються свідчення палеопсихології, становлення культури від верхнього палеоліту. Документування народної музики (запис мелодій і опис музичних традицій і побуту) дає найвагоміші результати при обстеженні етнографічно, історично, географічно означених регіонів.

Власне, у цьому розумінні музична етнографія наближена до археологічних досліджень, які зорієнтовані передусім на *територіальні* пошуки, картографування й типологію знахідок. Дещо "з гумором" скажу — археологам "простіше": вони не можуть безсистемно перекопувати всю Україну. Тож працівники наукової музичної етнографії, — берімо з них приклад, ретельно обстежуймо історично та субетнічно обґрунтовані території. Цей напрям вже має немало такої орієнтованості сучасників-етнографів і досягнень (Є. Єфремов, І. Клименко, Г. Коропниченко, І. Синельников та багато ін., є й дипломні роботи за регіональними записами). Слід не обмежуватися записами, але й поглиблювати науковий апарат: спостереження, описи, аналітичні таблиці, — виявляти *власне бачення* матеріалів та, по можливості, виходити на координацію з іншими історичними дисциплінами.

Київ

1 *Квитка К.* Избранные труды. Т. 2 / Сост. и коммент. В. Л. Гошовского. — М., 1973. — С. 11.

2 Там само. — С. 5.

3 Перші кроки у цьому напрямку зроблено з ініціативи львівських вчених. Див.: *Луканюк Б.* Народна музика Галичини та Володимирії: Матеріали до нотографії. — Львів, 2001.

4 Див. докладніше: *Іваницький А. І.* Українська музична фольклористика: методологія і методика. — К., 1997. — Розділ 5 "Документування народної музики". — С. 270—374.

5 Див.: *Колесса Ф.* Народні пісні з Галицької Лемківщини / Етн. зб. НТШ. Т. 39 — Львів, 1929; *його ж*: Народні пісні з Південного Підкарпаття. — Ужгород, 1923; *Гошовский В.* Украинские песни Закарпатья. — М., 1968; Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського / Підгот. С. Й. Грица. — К., 1996.

6 Нині готується як планова тема відділу фольклористики ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України збірник із 350-ти записів з науковим апаратом та коментарями "Історична Хотинщина: Музично-етнографічне дослідження". Музичні матеріали транскрибовані і невдовзі будуть передані у фонди ІМФЕ (було би добре їх і видати...). Нижче подаю №№ мелодій за рукописом.

7 *Степанов В. П.* Етнографічне вивчення українського населення Бессарабії XIX — поч. XX ст. (історичний аспект). — Автореф. дис... канд. іст. наук. — К., 1997. — С. 10.

8 Буковинські народні пісні / Упоряд. Л. Ященко. — К., 1963; Пісні Буковини / Упоряд. А. Ф. Яківчук, К. А. Смаль. — К., 1990.

9 *Квітка К.* Наспіви жнивних пісень північно-західних регіонів території поширення української мови // *Квітка К. В.* Вибрані статті. Ч. 1. / Упоряд. А. І. Іваницький. — К., 1985. — С. 66—99; також: *Квітка К.* Українські народні мелодії. — К., 1922. Див. "Табелю географичну".

10 *Колесса Ф.* Народні пісні з Галицької Лемківщини / Етнографічний збірник НТШ. Т. 39—40. — Львів, 1929.

11 Див.: *Гошовский В.* У истоков народной музыки славян. — М., 1971. — С. 79—80.

12 *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—IX вв. — М., 1982. — С. 125—130.

13 Див.: *Мироненко Я. П.* Молдавско-украинские связи в музыкальном фольклоре. — Кишинев, 1988. — С. 95—124.

14 Історія міст і сіл УРСР. Чернівецька область. — К., 1969. — С. 12. У цитаті поняття "Буковина" вжито у побутовому значенні. Точніше мало б бути "на Північній Буковині і в Північній Бессарабії".

The author of the article researches the approaches of musical-ethnographic work, its methods and goals, as well as the choice of the specific territory and its exploration defined by them. The author comments on his intention to examine the area of Khotyn, which now is a part of Chernivtsy region; explains the methods of examining the territory. Pluses and minuses of the existing song collections dedicated to the given district are under consideration in this article. In conclusion short information about Northern Bessarabia and its population is given.

ЕТНОДЕМОГРАФІЧНІ ПРОЦЕСИ В СТОЛИЦІ УКРАЇНИ (за матеріалами переписів населення 1959, 1989, 2001 рр.)

Володимир СКЛЯР

Дослідження етнодемографічних процесів у Києві має важливе наукове значення. Актуальність вивчення цих процесів визначається тим, що Київ є не лише найбільшим містом України, але й її столицею. Зміни чисельності та етнічного складу населення столиці безпосередньо впливали і продовжують впливати на суспільно-політичний та соціально-економічний розвиток усієї України.

Необхідність дослідження етнодемографічних процесів у Києві викликана також і тим, що в сучасній українській історіографії практично відсутні праці, присвячені вивченню цієї наукової проблеми, особливо це стосується аналізу результатів перепису населення 2001 року. Крім того, продовжують зберігатись стереотипи радянської пропаганди про зростання "багатонаціональності" населення, які не мають нічого спільного з реальними етнодемографічними процесами в столиці України. Найбільш достовірними і репрезентативними статистичними матеріалами для дослідження етнодемографічних процесів у Києві є переписи населення 1959, 1989, 2001 рр. [Итоги Всесоюзной переписи 1959 года. Украинская ССР. – Москва, 1963. – 168, 176; Национальный состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. – Москва, 1991. – 78, 92; Про кількість та склад населення України за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 року // Урядовий кур'єр. – 2002. – № 244. – С. 11, 12]. На основі опрацювання цих матеріалів були підготовлені таблиці.

Вивчення змін чисельності та етнічного складу населення Києва проводилось як у цілому за 1959–2001 рр., так і окремо за двома часовими періодами: перший (1959–1989 рр.) та другий (1989–2001 рр.). Це дало можливість порівняти напрямки етнодемографічних процесів у "радянський" період (у добу бездержавності України) і у період напередодні та в перші роки незалежності, а також виявити особливості їх розвитку у кожному з цих двох часових відрізків.

Аналіз статистичних матеріалів переписів було проведено за такими напрямками: 1) загальна чисельність населення; 2) українців; 3) сукупна чисельність етнічних меншин, у тому числі: 4) росіян та 5) етнічних меншин, окрім росіян, а також 6) євреїв, білорусів, поляків. Такий розподіл створив умови для дослідження етнічних процесів за трьома рівнями. Перший – етнічний склад населення в цілому, другий – структура етнічних меншин, третій – структура етнічних меншин, окрім росіян. Вивчення результатів переписів населення 1959, 1989, 2001 років дозволило виявити і дослідити основні тенденції змін чисельності та етнічного складу населення Києва та порівняти їх з етнодемографічними процесами в цілому по Україні за цей час.

1. Загальна чисельність населення Києва інтенсивно зростала протягом першого періоду: з 1 млн. 104,3 тис. осіб у 1959 році до 2 млн. 572,2 тис. осіб у 1989 році [Таблиця 1]. Отже, за 30 років чисельність населення столиці України більш ніж подвоїлася, приріст складав 1 млн. 467,9 тис. осіб (132,93 %) [Таблиця 2]. Інтенсивне зростання чисельності Києва за цей час викликав не так природний, як механічний приріст, тобто масові міграційні потоки в контексті урбанізації, а також включення в межі столиці приміських населених пунктів.

Навпаки, за другий період (1989–2001 рр.) відбулось досить незначне скорочення загальної чисельності населення столиці України – на 2,5 тис. осіб (0,20 %) [*Там само*]. Головними причинами таких змін стали депопуляційні процеси, які охопили Україну в 90-і рр. і не оминули її столицю. На зменшення загальної чисельності населення Києва вплинула також і трудова еміграція за межі України, яка навіть не могла бути компенсована механічним приростом.

У 1959–2001 рр. спостерігався приріст чисельності всього населення столиці, до того ж, значно швидкіший за темпами, ніж у цілому по Україні, відповідно 132,45% та 15,22% [Таблиця 2, 8]. Із загального приросту чисельності населення України за 42 роки на

Київ припадало 22,95% [Підрахунки автора за даними таблиць 2, 8]. Ці відмінності у темпах приросту призвели до концентрації населення в столиці України. Так, частка Києва серед загальної чисельності населення України зросла вдвічі: з 2,64% у 1959 році до 5,32% у 2001 році [Таблиця 6]. Тобто, якщо в 1959 році в столиці мешкав кожен 38-й житель України, то в 2001 році – вже кожен 19-й [Підрахунки автора за даними таблиць 1, 7].

2. На відміну від усього населення, чисельність українців у Києві зростала протягом обох періодів, хоча темпи приросту за перший період були значно вищими, ніж за другий, відповідно 180,76% та 13,26% [Таблиця 2]. У цілому за 1959–2001 рр. приріст чисельності українців у столиці становив 1 млн. 447,0 тис. осіб (217,99 %) [*Там само*]. Зокрема, в 1959 році їхня чисельність складала 663,8 тис. осіб, а в 2001 році – 2 млн. 110,8 тис. осіб [Таблиця 1]. Із загального приросту чисельності населення Києва за 42 роки на українців припадало 98,93 % [Підрахунки автора за даними таблиці 2]. Отже, загальна чисельність населення столиці України за 1959–2001 рр. зростала переважно лише за рахунок українців.

Інтенсивне зростання чисельності українців за цей час безпосередньо позначилось і на змінах етнічного складу населення Києва. Їхня частка серед усього населення столиці збільшилася з 60,11% у 1959 році до 82,28 % у 2001 році [Таблиця 3]. До того ж, коли по Україні в цілому частка українців скорочувалася протягом першого періоду і зростала у другому, у Києві спостерігалось зростання цієї частки протягом обох періодів [Таблиця 3, 9]. До цього варто додати, що якщо в 1959 році частка українців серед усього населення столиці була меншою, ніж серед усього населення України, відповідно 60,11% та 76,81 %, то в 2001 році ситуація стала цілком протилежною – відповідно 82,23% та 77,82 % [*Там само*].

Такі зміни викликані тим, що темпи приросту чисельності українців у Києві були значно більшими, ніж темпи зростання чисельності українців в Україні, відповідно 219,99% та 16,74% [Таблиця 2, 8]. Із загального приросту чисельності українців в Україні у 1959–2001 рр. на Київ припадало 26,88%, тобто більше чверті [*Там само*].

Відмінності в темпах приросту призвели до того, що частка українців, які мешкали в Києві, серед загального числа українців за 42 роки зросла з 2,06% до 5,62% [Таблиця 6]. Тобто відбувалося їхнє зосередження у столиці, про що свідчить таке порівняння: якщо в 1959 році в столиці перебував кожен 49-й українець, то в 2001 році – вже кожен 18-й [Підрахунки автора за даними таблиць 1, 7].

Аналіз статистичних матеріалів трьох переписів засвідчує, що за 1959 – 2001 рр. відбулися важливі зміни в чисельності українців у Києві. Характерною ознакою цих змін стало не лише інтенсивне зростання їх числа, але й збільшення їх частки серед усього населення столиці України. Отже, виявилась тенденція до зростання етнічної однорідності населення Києва. Подібні зміни спостерігались також і в цілому по Україні.

3. У динаміці загальної чисельності етнічних меншин Києва за два періоди сталися величезні зміни. Протягом першого (радянського) періоду спостерігалося швидке зростання їхньої чисельності за рахунок насамперед механічного приросту – на 60,84% (268,0 тис. осіб) [Таблиця 2]. Протягом другого періоду (напередодні та в роки незалежності України), навпаки, відбулося стрімке скорочення їх числа – на 35,61% (252,3 тис. осіб) [*Там само*]. Це стало результатом міграцій, а також дії природної етнічної асиміляції українською більшістю етнічних меншин. Тобто, в 1959 році чисельність етнічних меншин у Києві складала 440,5 тис. осіб, у 1989 році досягла максимального рівня – 708,5 тис. осіб, а в 2001 році скоротилась до 456,2 тис. осіб [Таблиця 2].

За рахунок скорочення числа меншин у другий період зменшилася і загальна чисельність всього населення Києва [*Там само*]. В цілому за 1959–2001 рр. сукупна чисельність етнічних меншин у столиці зросла лише на 3,56 %, що було значно менше за темпи приросту числа українців – 217,99 % [*Там само*]. Досить незначним був приріст чисельності меншин і в абсолютних показниках – лише 15,7 тис. осіб, особливо на тлі зростання числа українців – 1 млн. 447,0 тис. осіб [*Там само*]. Із загального приросту чисельності всього населення Києва за 42 роки на меншини припало лише 1,07 % [Підрахунки автора за даними таблиці 2].

Низькі темпи приросту загальної чисельності етнічних меншин спричинили і скорочення їхньої частки серед усього населення Києва з 39,89 % у 1959 році до 17,72 % у 2001 році [Таблиця 3]. Отже, за 42 роки частка меншин серед загальної чисельності населення столиці України скоротилася більше ніж удвічі.

Хоча за перший період приріст чисельності етнічних меншин у Києві був дещо більший (60,84 %), ніж у цілому по Україні (44,51 %), але і за другий період темпи скорочення числа меншин у столиці були більшими, ніж по Україні, відповідно 35,61 % та 23,76 % [Таблиця 2, 8]. За 1959–2001 рр. темпи приросту чисельності етнічних меншин у Києві були втричі меншими за темпи зростання загальної чисельності меншин України, відповідно 3,56 % та 10,18 % [*Там само*]. Тому і частка столиці серед загального приросту чисельності етнічних меншин України за 42 роки була незначною – 15,7 тис. осіб з 988,7 тис. осіб, тобто лише 1,59 % [*Там само*].

Територіальне розміщення етнічних меншин у Києві у цей час майже не змінилося, хоча частка столиці серед загальної чисельності меншин зменшилася з 4,54 % до 4,26 % [Таблиця 6]. До цього варто додати, що якщо в 1959 році за ступенем концентрації в столиці меншини значно переважали українців (2,06 %), то в 2001 році дещо поступалися перед ними (5,62 %) [*Там само*].

Отже, протягом 1959–2001 рр. відбулися суттєві зміни в чисельності етнічних меншин в Києві. Визначальною ознакою цих змін стало зниження темпів приросту їх чисельності на тлі зростання числа українців, але насамперед скорочення їхньої частки серед усього населення столиці України. Хоча напрямки змін чисельності етнічних меншин у цілому по Україні та в її столиці в основному збігались, але масштаби цих змін були досить різними.

4. У динаміці найбільшої за чисельністю етнічної меншини в Києві – росіян спостерігались значні часові відмінності. Зокрема, протягом першого періоду чисельність цієї меншини зростала досить високими темпами (111,05 %), а протягом другого періоду число росіян зазнало суттєвого скорочення (37,15 %) [Таблиця 2]. У цілому за 1959–2001 рр. їх приріст складав 32,64 % [*Там само*]. У 1959 році число росіян у Києві становило 254,3 тис. осіб, у 1989 році досягло максимуму – 536,7 тис. осіб, а в 2001 році зменшилась до 337,3 тис. осіб [Таблиця 1].

Головним чинником, який вплинув на інтенсивне зростання їх чисельності за перший (радянський) період, стала масова міграція (механічний приріст). Не меншу роль відігравала етнічна асиміляція росіянами інших меншин, і не лише меншин, а й українців. Ці асиміляційні процеси у своїй суті були штучними, бо природної асиміляції зазнають якраз етнічні меншини, однією з яких і були завжди росіяни, а не корінна більшість. У радянські часи домінуючий статус у суспільстві мала не українська, а російська мова, тому асиміляційні процеси носили не природний, а штучний характер.

З відновленням державної незалежності України припинилось масове переселення росіян. До того ж, асиміляційні процеси почали набувати природного характеру. Тому етнічної асиміляції зазнала російська меншина, насамперед ті її представники, які походили зі змішаних українсько-російських сімей. З набуттям українською мовою статусу державної, підвищенням соціального престижу за розширенням її функціонування в суспільстві можна цілком аргументовано прогнозувати посилення процесів етнічної асиміляції росіян в Україні, у тому числі і в її столиці, що об'єктивно призведе до подальшого скорочення чисельності цієї меншини.

У зв'язку з тим, що за темпами приросту чисельності за 1959–2001 рр. росіяни поступалися українцям, то і частка цієї меншини серед загальної чисельності населення столиці України зменшилась з 23,03 % до 13,14 % [Таблиця 3]. З іншого боку, за темпами приросту росіяни переважали зростання сукупної чисельності етнічних меншин у Києві за 42 роки, відповідно 32,64 % та 3,56 % [Таблиця 2]. Тому і загальна чисельність етнічних меншин столиці збільшувалася переважно за рахунок самих лише росіян. Внаслідок цього і частка росіян серед загальної чисельності етнічних меншин у Києві зросла з 57,73 % у 1959 році до 73,94 % у 2001 році [Таблиця 4]. Отже, абсолютну більшість серед етнічних меншин Києва, до речі, як і всієї України, складали представники лише однієї меншини – росіяни.

Подібно до Києва, відбувались зміни чисельності росіян у цілому по Україні, як за окремими періодами, так і за 1959–2001 рр. Але темпи приросту чисельності цієї меншини по Україні за 42 роки були майже вдвічі меншими, ніж у Києві, відповідно 17,53 % та 32,64 % [Таблиці 2, 8].

Відмінності в темпах приросту сприяли збільшенню частки росіян, які мешкали в Києві, серед загальної чисельності цієї етнічної меншини з 3,59 % у 1959 році до 4,05 % у 2001 [Таблиця 6]. Але, незважаючи на тенденцію до зосередження росіян у столиці, їхня частка серед усього населення Києва, становила відповідно 17,28 % та 13,14 % [Таблиці 3, 9]. Хоча ще в 1959 році ситуація була протилежною: частка росіян серед населення Києва була більшою, ніж серед населення України відповідно 23,03 % та 16,93 % [*Там само*]. Такі зміни були викликані тим, що темпи приросту чисельності українців у Києві за 1959–2001 рр. були значно вищими за темпи зростання їхнього числа у цілому по Україні [Таблиці 2, 8].

Як і в Києві, загальна чисельність етнічних меншин в Україні за 42 роки зростала переважно за рахунок збільшення числа росіян [Таблиця 8]. Росіяни, як і в столиці, складали абсолютну більшість також і серед загальної чисельності етнічних меншин України у 2001 році – 77,89 % [Таблиця 10]. Отже, протягом 1959–2001 рр. відбулись значні зміни чисельності росіян як у цілому по Україні, так і в її столиці, що призвело до зміни частки росіян серед усього населення та в структурі етнічних меншин.

5. На відміну від росіян, сукупна чисельність інших етнічних меншин у Києві зменшувалась протягом обох періодів. У цілому за 1959–2001 рр. їхня загальна чисельність скоротилася на 36,14 % [Таблиця 2]. Головними причинами зменшення чисельності цієї групи меншин були не лише міграції, характерні переважно для другого періоду, а насамперед етнічна асиміляція переважно у формі зросійщення за перший період та українізації – за другий. Поширення в середовищі етнічних меншин екзогамних (міжетнічних) шлюбів також сприяло їх асиміляції. Сукупна чисельність етнічних меншин, окрім росіян, у Києві складала 186,2 тис. осіб, у 1989 році – 171,8 тис. осіб, а в 2001 році – лише 118,9 тис. осіб [Таблиця 1].

Зменшення чисельності спричинило суттєве скорочення частки етнічних меншин, окрім росіян, серед усього населення столиці України з 16,86 % у 1959 році до 4,63 % у 2001 [Таблиця 3]. Тобто, за 42 роки ця частка зменшилась майже вчетверо. Скоротилась також і частка цієї групи меншин серед загальної чисельності етнічних меншин Києва, відповідно з 42,27 % до 26,06 % [Таблиця 4].

У цілому ж в Україні протягом першого періоду спостерігався незначний приріст чисельності етнічних меншин, окрім росіян, але за другий період вони, як і в Києві, зазнали суттєвого скорочення [Таблиця 8]. За 42 роки загальна чисельність цієї групи меншин скоротилася на 9,72 % [Там само]. Тобто, в Києві чисельність цієї групи меншин скорочувалась значно швидше (36,14 %), ніж у цілому по Україні [Таблиці 2, 8]. На Київ припадало більше чверті (26,43 %) загального скорочення чисельності етнічних меншин, окрім росіян, ніж в Україні за 1959– 2001 рр. [Підрахунки автора за даними таблиць 2, 8].

Виявилась також тенденція до зменшення частки Києва серед загальної чисельності цієї групи меншин з 7,11 % у 1959 році до 5,03 % [Таблиця 6]. Отже, якщо в 1959 році за ступенем концентрації в столиці України етнічні меншини, окрім росіян, переважали навіть українців, то в 2001 році ситуація стала протилежною – рівень частки українців, які мешкали у Києві, був вищим за відповідну частку цієї групи меншин [*Там само*]. За 1959–2001 рр. скоротилась частка етнічних меншин України, бо чисельність росіян за цей час продовжувала зростати на тлі зменшення числа інших меншин [Таблиці 8, 10].

Отже, головною ознакою змін чисельності етнічних меншин, окрім росіян, за 1959–2001 рр. як у Києві, так і в цілому по Україні, стало не лише інтенсивне зменшення їхнього числа, але й скорочення рівня часток в етнічному складі населення та структурі етнічних меншин. Аналіз статистичних матеріалів переписів населення переконливо свідчить якраз про зменшення, а не зростання так званої "багатоетнічності" населення України та її столиці.

6. Протягом 1959–2001 рр. змінювалась також і чисельність окремих етнічних меншин

у Києві. Зокрема, протягом обох періодів інтенсивно зменшувалось число євреїв, чисельність білорусів та поляків, яка зростала протягом першого періоду, скоротилась за другий, а чисельність інших меншин збільшувалась протягом обох періодів [Таблиця 2]. У цілому ж за 42 роки в столиці України скоротилась чисельність євреїв на 88,34 %, з 153,5 тис. осіб до 17,9 тис. осіб, поляків — на 18,82 %, з 8,5 тис. осіб до 6,9 тис. осіб [Таблиці 1, 2]. Чисельність білорусів, навпаки, зросла на 25 %, з 13,2 тис. осіб до 16,5 тис. осіб, а інших меншин — на 605,45 %, з 11,0 тис. осіб до 77,6 тис. осіб, хоча в абсолютних показниках цей приріст був незначний, бо складав лише 66,6 тис. осіб [*Там само*]. На скорочення чисельності євреїв вплинув масовий їх виїзд до Ізраїлю та США. Зменшення числа білорусів та поляків відбувалось завдяки процесам етнічної асиміляції. Інтенсивне зростання чисельності інших меншин стало наслідком міграцій.

За 1959—2001 рр. скоротились частки євреїв, білорусів та поляків серед усього населення столиці на тлі зростання частки українців. Особливо відчутно за цей час зменшилася частка євреїв з 13,90 % до 0,70 % [Таблиця 3]. У 2001 році жодна з цих трьох найбільших за чисельністю меншин після росіян не становила і 1 % загальної чисельності населення Києва [*Там само*]. Навпаки, частка інших меншин разом узятих збільшилася за 42 роки з 1,00 % до 3,02 % [*Там само*].

Відмінності у темпах приросту чи скорочення чисельності окремих меншин безпосередньо відбились також і на змінах рівня їхніх часток серед загального числа етнічних меншин Києва. За 1959—2001 рр. найбільшого скорочення зазнала частка євреїв — з 34,85 % до 3,92 % [Таблиця 4]. Тобто, якщо в 1959 році кожен 3-й представник етнічних меншин столиці був євреєм, то в 2001 році — лише кожен 20-й. За 42 роки зменшилась також і частка поляків, та зросла частка білорусів, а особливо інших меншин [*Там само*].

За 1959—2001 рр. зазнала змін і структура етнічних меншин, окрім росіян, у Києві. За рахунок зменшення рівня частки євреїв з 82,44 % до 15,05 %, збільшився рівень часток білорусів, поляків, а особливо інших меншин — з 5,91 % до 65,27 % [Таблиця 5]. Таким чином, за цей час у столиці України відбувся суттєвий внутрішній перерозподіл у структурі етнічних меншин, окрім росіян.

Територіальне розміщення окремих етнічних меншин суттєво відрізнялось. Зокрема, Київ продовжував залишатись головним осередком розселення євреїв в Україні, незважаючи на інтенсивне скорочення їхньої чисельності. У 2001 році в столиці перебував кожен 6-й представник цієї меншини в Україні [Таблиця 6]. Для порівняння, в 2001 році в Києві мешкав лише 18-й українець [*Там само*]. За ступенем концентрації в Києві білоруси, поляки та інші меншини разом узяті суттєво поступалися євреям [*Там само*].

Аналогічні за напрямками зміни чисельності євреїв, білорусів, поляків та інших меншин спостерігалися в цілому по Україні, як і в її столиці. Хоча до цього варто додати, що темпи приросту чи скорочення числа окремих з них дещо відрізнялись, як і рівень часток серед усього населення та загальної чисельності етнічних меншин [Таблиці 8, 9, 10, 11].

Таким чином, за 1959—2001 рр. відбулися досить значні зміни в чисельності та етнічному складі населення Києва, як і в цілому України. Головною ознакою цих змін стало збільшення чисельності та частки українців серед усього населення столиці, тобто визначилась тенденція зростання етнічної однорідності населення Києва.

Зміни ж мовної структури населення столиці, як і в цілому України, за цей час були не зовсім сприятливими для української мови. Зберігались наслідки багатовікового зросійщення. Російська мова була рідною не лише для росіян, але й для значного числа етнічних меншин. Мало того, і серед українців, чи, точніше, їх частини, російська мова заступила в якості рідної українську. Проблема ж розвитку етнолінгвістичних процесів у Києві потребує окремого дослідження.

The article researches ethnodemographic processes in Kyiv. The author aims to change the stereotypes of raising of multinational population in Kyiv. Censuses of population of 1959, 1989, 2001 are analysed. The research considers 3 levels, i. e. ethnic composition in general, the structure of ethnic minorities, and the structure of minorities other than Russian. According to their data the conclusion is made that a tendency towards ethnic homogeneity has shaped. The ideas of the article are illustrated by 11 tables.

ДОДАТКИ:

Таблиця 1. Чисельність та етнічній склад населення Києва (тис. осіб)

		1959	1989	2001
1.	**Все населення**	1 104,3	2 572,2	2 567,0
2.	**Українці**	663,8	1 863,7	2 110,8
3.	Етнічні меншини:	440,5	708,5	456,2
	3.1. Росіяни	254,3	536,7	337,3
	3.2. Етнічні меншини, крім росіян, у тому числі:	186,2	171,8	118,9
	3.3. Євреї	153,5	100,6	17,9
	3.4. Білоруси	13,2	25,3	16,5
	3.5 Поляки	8,5	10,4	6,9
	3.6. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	11,0	35,5	77,6

Таблиця 2. Зміни чисельності та етнічного складу населення Києва (тис. осіб, у %)

		1959–1989		1989–2001		1959–2001	
		тис. осіб	%	тис. осіб	%	тис. осіб	%
1.	**Все населення**	1 467,9	132,93	-5,2	-0,20	1 462,7	132,45
2.	**Українці**	1 199,9	180,76	247,1	13,26	1 447,0	217,99
3.	**Етнічні меншини:**	268,0	60,84	-252,3	-35,61	15,7	3,56
	3.1. Росіяни	282,4	111,05	-199,4	-37,15	83,0	32,64
	3.2. Етнічні меншини, крім росіян, у тому числі	-14,4	-7,73	-52,9	-30,79	-67,3	-36,14
	3.3. Євреї	-52,9	-34,46	-82,7	-82,21	-135,6	-88,34
	3.4. Білоруси	12,1	91,67	-8,8	-34,78	3,3	25,00
	3.5. Поляки	1,9	22,35	-3,5	-33,65	-1,6	-18,82
	3.6. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	24,5	222,73	42,1	118,59	66,6	605,45

Таблиця 3. Етнічна структура населення Києва (в %)

		1959	1989	2001
1.	**Все населення**	100,00	100,00	100,00
2.	**Українці**	60,11	72,46	82,23
3.	Етнічні меншини:	39,89	27,54	17,77
	3.1. Росіяни	23,03	20,86	13,14
	3.2. Етнічні меншини, крім росіян, у тому числі:	16,86	6,68	4,63
	3.3. Євреї	13,90	3,91	0,70
	3.4. Білоруси	1,19	0,98	0,64
	3.5 Поляки	0,77	0,41	0,27
	3.6. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	1,00	1,38	3,02

Таблиця 4. Структура етнічних меншин Києва (в %)

		1959	1989	2001
1.	Етнічні меншини:	100,00	100,00	100,00
	1.1. Росіяни	57,73	75,75	73,94
	1.2. Етнічні меншини, крім росіян, у тому числі:	42,27	24,25	26,06
	1.3. Євреї	34,85	14,20	3,92
	1.4. Білоруси	3,00	3,57	3,62
	1.5. Поляки	1,93	1,47	1,51
	1.6. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	2,49	5,01	17,01

Таблиця 5. Структура етнічних меншин, окрім росіян, у Києві (в %)

		1959	1989	2001
1.	Етнічні меншини, крім росіян:	100,00	100,00	100,00
	1.1. Євреї	82,44	58,56	15,05
	1.2. Білоруси	7,09	14,73	13,88
	1.3. Поляки	4,56	6,05	5,80
	1.4. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	5,91	20,66	65,27

Таблиця 6. Частка Києва серед відповідних груп населення України (в %)

		1959	1989	2001
1.	**Все населення**	2,64	5,00	5,32
2.	**Українці**	2,06	4,98	5,62
3.	Етнічні меншини:	4,54	5,05	4,26
	3.1. Росіяни	3,59	4,73	4,05
	3.2. Етнічні меншини, крім росіян, у тому числі:	7,11	6,42	5,05
	3.3. Євреї	18,27	20,69	17,20
	3.4. Білоруси	4,54	6,75	5,98
	3.5 Поляки	2,34	4,74	4,79
	3.6. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	0,98	2,32	4,21

Таблиця 7. Чисельність та етнічний склад населення України (тис. осіб)

		1959	1989	2001
1.	**Все населення**	41 869,0	51 452,0	48 240,9
2.	**Українці**	32 158,5	37 419,0	37 542,7
3.	Етнічні меншини:	9 710,5	14 033,0	10 699,2
	3.1. Росіяни	7 090,8	11 355,6	8 334,1
	3.2. Етнічні меншини, крім росіян, у тому числі:	2 619,7	2 677,4	2 365,1
	3.3. Євреї	840,3	486,3	103,6
	3.4. Білоруси	290,9	440,0	275,8
	3.5 Поляки	363,3	219,2	144,1
	3.6. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	1 125,2	1 531,9	1 841,6

Таблиця 8. Зміни чисельності та етнічного складу населення України (тис. осіб, у %)

		1959–1989		1989–2001		1959–2001	
		тис. осіб	%	тис. осіб	%	тис. осіб	%
1.	**Все населення**	9 583,0	22,89	-3 211,1	-6,24	6 371,9	15,22
2.	**Українці**	5 260,5	16,36	122,7	0,33	5 383,2	16,74
3.	**Етнічні меншини:**	4 322,5	44,51	-3 333,8	-23,76	988,7	10,18
	3.1. Росіяни	4 264,8	60,14	-3 021,5	-26,61	1 243,3	17,53
	3.2. Етнічні меншини, крім росіян, у тому числі	57,7	2,20	-312,3	-11,66	-254,6	-9,72
	3.3. Євреї	-354,0	-21,13	-382,7	-78,70	-736,7	-87,67
	3.4. Білоруси	149,1	51,25	-164,2	-37,32	-15,1	-5,19
	3.5. Поляки	-144,1	-36,14	-75,1	-34,26	-219,2	-60,34
	3.6. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	406,7	36,14	309,7	20,22	716,4	63,67

Таблиця 9. Етнічна структура населення України (в %)

		1959	1989	2001
1.	**Все населення**	100,00	100,00	100,00
2.	**Українці**	76,81	72,73	77,82
3.	Етнічні меншини:	23,19	27,27	22,18
	3.1. Росіяни	16,93	22,07	17,28
	3.2. Етнічні меншини, крім росіян, у тому числі:	6,26	5,20	4,90
	3.3. Євреї	2,01	0,95	0,21
	3.4. Білоруси	0,69	0,85	0,57
	3.5 Поляки	0,87	0,43	0,30
	3.6. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	2,69	2,98	3,82

Таблиця 10. Структура етнічних меншин України (в %)

		1959	1989	2001
1.	Етнічні меншини:	100,00	100,00	100,00
	1.1. Росіяни	73,02	80,92	77,89
	1.2. Етнічні меншини, крім росіян, у тому числі:	26,98	19,08	22,11
	1.3. Євреї	8,65	3,46	0,97
	1.4. Білоруси	3,00	3,14	2,58
	1.5. Поляки	3,74	1,56	1,35
	1.6. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	11,59	10,92	17,21

Таблиця 11. Структура етнічних меншин, окрім росіян, в Україні (в %)

		1959	1989	2001
1.	Етнічні меншини, крім росіян:	100,00	100,00	100,00
	1.1. Євреї	32,08	18,16	4,38
	1.2. Білоруси	11,10	16,43	11,66
	1.3. Поляки	13,87	8,19	6,09
	1.4. Інші етнічні меншини, крім росіян, євреїв, білорусів, поляків	42,95	57,22	77,87

З ІСТОРІЇ ВІДДІЛУ ЕТНОЛОГІЇ РОСІЙСЬКОГО НАРОДУ ІНСТИТУТУ ЕТНОЛОГІЇ ТА АНТРОПОЛОГІЇ РАН

Нінель ПОЛІЩУК

Відділ етнології (від початку – сектор етнографії) російського народу створено в інституті у жовтні 1986 р. у результаті реорганізації сектору "Етнографія російських та інших східнослов'янських народів" на відділ етнографії східнослов'янських народів з двома секторами: етнографії російського народу – у московській частині й етнографії східнослов'янських народів – у ленінградській частині інституту[1].

1933 року, коли був започаткований Інститут антропології та етнографії АН СРСР, створення подібного сектору було неможливе. Актуальним стало вивчення не культурно-побутових особливостей різних народів світу в їх історичному розвитку, їх етногенезу, розселення і взаємовпливів, як це мало місце у повоєнний період, а дослідження пережитків докапіталістичних формацій методом безпосереднього спостереження останніх у побуті сучасних народів, що, як зазначав С. П. Толстов, перетворило етнографію "на розділ історії первіснообщинного ладу, що відрізняється від археології лише характером джерел"[2]. Тому не варто дивуватися, що й етнографічне вивчення східнослов'янських народів, у тому числі й найбільшого з них – російського, опинилось на периферії науково-дослідницьких планів інституту. Це засвідчує перелік публікацій 1933-1941 рр., що належать етнографам-славістам, співробітникам наукового кабінету Європи[3], керував яким видатний російський і радянський етнограф першої половини XX ст. чл.-кор. АН СРСР Д. К. Зеленін (1878-1954), який зробив значний внесок у вивчення етнографії східних слов'ян[4].

У набагато кращому стані були фольклористи-русисти, що пояснювалося відповідним до того часу сприйняттям як самого фольклору, так і науки про нього. "У працях інституту, – читаємо в одній з публікацій 1934 р., – вивчення фольклору зумовлене його місцем серед інших історичних джерел і розумінням самої фольклористики як історичної дисципліни, що займається аналізом усної літератури" (курсив мій. – *Н. П.*)[5].

Фольклорна секція інституту складалася з двох дослідницьких груп: вивчення фольклору докласового і класового суспільств. У другій групі, якою керував один з найвизначніших радянських фольклористів М. К. Азадовський (1888-1954), який розумів фольклор "не як залишок давнини, не як мертву, застиглу традицію минулого, що механічно відтворюється, а як живу самобутню творчість, що розвивається в народному колективі"[6], великого значення надавали збиранню, вивченню і публікації творів різних жанрів російського фольклору – як традиційного, так і нового, у тому числі й того, що виник після 1917 р.[7] Саме в цій групі працювали вже відомі на той час фольклористи-русисти: словесники – А. М. Астахова (1886-1971) і А. Н. Лозанова (1896-1968), фольклорист-музикознавець Е. В. Гіппіус (1903-1985) та фольклорист словесник і музикознавець З. В. Евальд (1895-1942), що зробили значний внесок у вітчизняну фольклористику. У 1930-і роки фольклорна секція видала низку збірок російського фольклору, що не втратили своєї цінності й сьогодні[8].

Секція фольклору, перейменована 1937 р. на фольклорну комісію, проіснувала в інституті шість років. Постановою Президії АН СРСР від 5 липня 1939 р. її разом зі створеним її співробітниками цінним фонограм-архівом було переведено до Інституту російської літератури АН СРСР (ІРЛІ), що, як зазначав С. П. Толстов, "призвело до звуження роботи в галузі фольклористики і повного зупинення роботи в галузі музичної етнографії"[9]. Майже через 30 років, наприкінці 1960-х, до ленінградської частини Інституту етнографії з ІРЛІ (Пушкінський Дім) було переведено дослідника східнослов'янської казки М. В. Новикова (1911-1997)[10], фольклориста-теоретика, дослідника баладної й епічної творчості слов'ян Б. М. Путілова (1919-1997)[11] й талановитого збирача та невтомного пропагандиста-популяризатора фольклору Г. Г. Шаповалова (1918-1996)[12], що залишили помітний слід у вітчизняній фольклористиці другої половини XX ст.

Вдруге фольклорна комісія, незабаром після зміни назви на сектор фольклору, була створена 1944 р., але вже у московській групі інституту. Її головою став відомий славіст першої половини XX ст. П. Г. Богатирьов (1893-1971), праці якого стосовно російського і слов'янського фольклору, етнографії й народного театру мали великий вплив на етнологію й фольклористику не лише нашої країни, а й за кордоном[13].

Незабаром сектор фольклору став справжнім науковим центром московських фольклористів. Однак проіснував лише кілька років. Його спустошенню й звільненню з інституту П. Г. Богатирьова передувало організоване на вимогу дирекції обговорення на засіданнях сектору фольклору у лютому 1948 р. різного роду помилок, що виникли в роботі сектору, у тому числі й функціонально-структурального методу, який пропагував його завідуючий. П. Г. Богатирьов став однією з багатьох жертв боротьби з космополітизмом, що розгорнулась у радянській науці наприкінці 1940-х років[14].

За час недовгого існування сектору фольклору його співробітники виконали велику роботу, передусім щодо збирання й вивчення російського фольклору Великої Вітчизняної війни. Цією працею фактично керувала В. Ю. Круп'янська (1897-1985)[15]. Вона створила посібник для збирачів фольклору воєнних років, увесь наклад якого інститут безкоштовно розповсюдив "окремим зацікавленим установам й особам"[16]. Результатом широкомасштабної збирацької роботи, яку з перших місяців війни проводили Державний літературний музей, де тоді працювала В. Ю. Круп'янська, та Всесоюзний будинок народної творчості ім. Н. К. Крупської, а з грудня 1944 р. й Інститут етнографії, було створення збірника матеріалів з історії пісень Великої Вітчизняної війни, який містив цінні відомості для дослідження процесів, що відбувалися у масовій пісенній творчості воєнних років[17].

Фольклорний підрозділ знову з'явився в інституті лише через багато років — 1961 р. Та цього разу не сектор, а група фольклору. Вона існувала вже значно довше, порівняно зі своїми попередниками, і через чверть століття, наприкінці 1986 р., увійшла до складу сектору етнографії російського народу. Усі ці роки її очолювала В. К. Соколова (1908-1988) — одна з провідних представників російської фольклористики другої половини XX ст., передусім відома як дослідниця історичних жанрів російського, а згодом і слов'янського фольклору, а також календарних обрядів й обрядового фольклору[18].

Варто зауважити, що у повоєнний період фольклористи, незважаючи на те, до якого наукового підрозділу інституту вони належали, завжди тісно контактували з етнографами, часто беручи участь у спільних експедиціях. Усі фольклористи, що прийшли до інституту у роки війни та в наступні роки, тією чи іншою мірою займалися й етнографічною проблематикою, а деякі з часом навіть переключались на неї повністю. Так, одна з найвидатніших радянських фольклористів, невтомна збирачка і популяризаторка російського фольклору Е. В. Померанцева (1899-1980), наукові інтереси якої були зосереджені на вивченні історії російської казки, місці фольклору в сучасному суспільстві і зв'язках літератури й фольклору[19], зробила значний внесок у вивчення демонологічних уявлень російського народу та їх пов'язаність з календарною обрядовістю і циклічністю річного й добового кола[20], а також у вивчення проблеми етнічних та етнокультурних функцій фольклору в сучасності[21]. У монографії "Эпос и Древняя Русь" (М., 1969. — 302 с.) відомого збирача й дослідника билин Р. С. Липець[22] розгляд окремих соціальних інститутів, звичаїв та реалій, відображених у билинах (наприклад, таких, як дружина, парубоцтво, стольники, чашники, князівські бенкети й одарювання на них, вживання на бенкетах дичини й меду, використання рогу тура у якості посуду для пиття меду і т. ін.), виявляє їх коріння, що часом сходить у добу військової демократії і навіть до первіснообщинного ладу. Керівник групи фольклору В. К. Соколова відома як автор монографії "Весеннее-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в." (М., 1979. — 286 с.). Фольклористка В. Ю. Круп'янська на початку 1950-х років очолила новий напрямок у сучасній етнографії — вивчення культури й побуту робітників[23]. Нині мало хто пам'ятає, а тим більше знає, що Л. А. Анохіна (1921-1972), яка залишила по собі пам'ять як одна із найяскра-

віших дослідників сучасності й ініціаторка (разом з М. Н. Шмельовою) етнографічного вивчення сучасного російського міста, вступивши 1943 р. до аспірантури інституту, спеціалізувалась на фольклористиці[24]. Подібні приклади можна множити.

Якщо розглядати етнографію як науку комплексну, що вивчає етнічну історію, побут та культуру народу як цілісне явище, органічною частиною якого є й фольклор, то наявність фольклористів в Інституті етнографії/етнології й антропології не лише виправдана, але й необхідна. Адже у Росії проблеми фольклористики завжди займали помітне місце в системі етнографічних знань[25].

Попередник відділу етнології російського народу — сектор етнографії східних слов'ян, назва якого в різні роки змінювалась, — було створено у московській групі Інституту етнографії 1943 р. В той час у процесі підготовки Інститутом етнографії спільно зі слов'янською секцією Інституту історії матеріальної культури АН СРСР (згодом — Інститут археології) науково-популярного збірника "Славяне" було сформовано слов'яно-російську групу під керівництвом Б. А. Рибакова, що незабаром переросла у слов'яно-російський сектор[26]. 1945 р. було створено ленінградську групу сектору, яку очолила Е. Е. Бломквист (1890-1956)[27]. До 1992 р., коли рішенням Президії РАН від 14 квітня Санкт-Петербурзьку філію Інституту етнології й антропології РАН перетворили на Музей антропології й етнографії ім. Петра Великого зі статусом НДІ РАН, східнослов'янський сектор (з 1986 р. — відділ) складався з двох частин — московської і ленінградської. Співробітники ленінградської частини, на відміну від своїх московських колег, окрім польової та науково-дослідницької роботи, займалися ще й музейною справою та етнографічним музеєзнавством[28]. Суттєво різнилася й "географія" їх досліджень, особливо з кінця 1960-х — початку 1970-х років, коли ленінградці зосередились переважно на вивченні етнографії Російської Півночі[29] та Північного Заходу СРСР[30], хоч раніше вони проводили дослідження і в інших регіонах, зокрема у Східному Сибіру[31] та Середній Азії[32]. Протягом 1970-1980-х років ленінградці звернулися до вивчення різноманітних аспектів обрядової культури східних слов'ян, вікової специфіки російської традиційної культури та сучасної молодіжної субкультури[33].

Першим завідувачем слов'яно-російського сектору (так він називався в 1943-1949 рр.) був В. В. Богданов (1868-1945) — видатний московський фахівець у галузі етнографії східних слов'ян. У 1920-і роки він очолював відділ східних слов'ян у Центральному музеї народознавства (пізніше — Музей народів СРСР)[34]. Після смерті В. В. Богданова сектор, до складу якого входили і фольклористи, дістав нову назву — сектор слов'яно-російської етнографії і фольклору. Очолив його недавній докторант, а потім вчений секретар інституту фольклорист В. І. Чичеров (1907-1957), автор відомої праці про зимовий цикл російського землеробського календаря, в якій він, систематизувавши і узагальнивши величезний фактичний матеріал, переконливо розкрив виробничі основи календарної обрядовості, її органічний зв'язок з трудовою діяльністю селян[35].

Коли у 1953 році В. І. Чичеров перейшов до Інституту світової літератури АН СРСР, де очолив новостворений там сектор народної творчості, його замінив П. І. Кушнер (1889-1968), який раніше керував сектором етнічної статистики і картографії. Як дослідника, його завжди цікавили найбільш актуальні і складні, мало розроблені проблеми. Тому, коли у кінці 1940-х років у радянській етнографії намітився рішучий поворот до етнографічного вивчення сучасності, Павло Іванович виявився одним з тих, хто очолив цей напрямок, що сприяло успішній розробці його співробітниками сектора. П. І. Кушнер зробив свій внесок і в створення історико-етнографічного атласу "Русские", робота над яким розпочалася іще в 1951 р. Для атласу ним вперше в радянській і світовій науці були напрацьовані принципи картографування явищ матеріальної і духовної культури народу не статично, а в динаміці. Під його керівництвом розроблявся і початковий план нарису "Русские" для першого тому видання "Народы европейской части СССР" (М., 1964. — С. 119-571. Серия "Народы мира")[36].

У 1959 р. тяжко хворого П. І. Кушнера, який вийшов на пенсію, замінила В. К. Соколова, а з 1961 по 1986 р. сектором керував

К. В. Чистов (з 1981 р. – чл.-кор. АН СРСР)[37], який належав до тих вчених , праці яких з історії та теорії фольклору, його зв'язків з історією та етнографією[38] визначали розвиток радянської фольклористики й етнографії другої половини XX ст. Результати його багаторічних досліджень в галузі теоретичних проблем цих наук узагальнені ним у книзі "Народные традиции и фольклор: Очерки теории" (Л., 1986. – 304 с.).

Значний внесок К. В. Чистова в розробку методів історичного вивчення фольклору. У його книжках "Народная поэтесса И. А. Федосова: Очерк жизни и творчества" (Петрозаводск, 1955. – 376 с.) та "Ирина Андреевна Федосова: Историко-культурный очерк" (Петрозаводск, 1955. – 335 с.) розкрито глибинні зв'язки фольклорної творчості, побутової історії і світогляду селянства в епоху реформ 1860-х років і пореформений період. Новаторською як за методом вивчення матеріалів, так і за висновками була його монографія "Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX вв." (М., 1967. – 341 с.). У ній вперше в радянській фольклористиці на основі широкого використання історичних документів для вивчення соціальної психології і селянського фольклору виявлені деякі закономірності виникнення сюжетів утопічних легенд та простежується розвиток цього своєрідного різновиду легенд протягом двох з половиною століть – від виникнення їх у XVII ст. до згасання в другій половині XIX ст.

К. В. Чистов великого значення надавав вивченню духовної і соціонормативної культури російського народу, а також проблемам формування, передачі та зміни традиції[39]. Під його керівництвом і за його авторською участю була підготовлена велика узагальнююча колективна праця "Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры" (М., 1987. – 577 с.). Задумана вона була як один із томів серії "Этнография славянских народов", у створенні якого мали брати участь вчені етнографічних інститутів Болгарії, Польщі, Чехословаччини, Югославії, НДР. У цій книзі, яка складалася з двох частин ("Этнические и этнокультурные проблемы" і "Материальная и духовная культура (Сопоставительно-типологические очерки)" вперше зроблено спробу об'єднати в одному виданні загальних нарисів традиційну культуру росіян, українців і білорусів (у першій частині) з порівняльно-типологічною характеристикою найважливіших аспектів традиційної культури східних слов'ян у цілому (у другій частині). Серед авторів книги переважали науковці з Москви. Вони ж виконували і технічну підготовку її до друку. З ініціативи К. В. Чистова 1991 року була, нарешті, видана російською мовою монографія Д. К. Зеленіна "Восточнославянская этнография", вперше вона була опублікована німецькою мовою в Німеччині в 1927 р.[40]

Оскільки К. В. Чистов жив у Ленінграді і в Москві (за винятком кількох перших років роботи в інституті) бував переважно наїздами, поточною роботою московської частини сектору керував М. Г. Рабинович (1916-2000)[41], протягом 20 років він був заступником завідуючого сектору.

В 1986 році сектор етнографії східних слов'ян, чисельність якого досягала 40 осіб, був, як уже зазначалося вище, перетворений на відділ з двома самостійними секторами. Очолював відділ до 1990 р. К. В. Чистов. Секторами завідували: у Москві – Н. С. Поліщук, у Ленінграді – Т. А. Бернштам.

У 1990 р. обидва сектори були перетворені на відділи. Наприкінці 1992 р. відділ етнографії російського народу був розформований і у вигляді двох проблемно-дослідницьких груп – історичної етнографії (керівник – І. В. Власова) і етноконфесійних досліджень (керівник – М. М. Громико) – увійшов до складу створеного в інституті центру російських досліджень[42]. У 1995 р. у зв'язку з ліквідацією останнього було створено відділ російського народу з тимчасово діючою у ньому проблемною групою етноконфесійних досліджень[43], яка в 1997 р. знову здобула самостійність[44]. Але з 1998 р. вона знову входить до складу відділу етнології російського народу[45].

Протягом кількох десятиріч колектив етнографів, який склався у секторі ще в 1940-і роки, був доволі стабільним і поповнювався дуже рідко. Лише з початку 1980-х він почав помітно зростати. Сьогодні у відділі етнології російського народу 25 співробітників, у тому числі 5 докторів і 12 кандидатів наук. З 1995 року відділ очолює д. і. н., проф., заслужений діяч науки Російської Федерації І. В. Власова.

За 60 років існування відділу/сектору його співробітниками було опубліковано десятки книг — колективні[46] та індивідуальні[47] монографії, тематичні збірники[48], а також сотні статей в різноманітних виданнях як у нас в країні, так і за кордоном. Дослідженнями, які здійснено у секторі/відділі, охоплені чи не всі регіони Росії і навіть пограничні території[49]. Тематичний діапазон цих робіт надзвичайно широкий — від монографії про культуру і побут колгоспників одного села[50] до праці, присвяченої етнічній історії і народній культурі великого регіону[51]; від статті про побут і його перетворення в період побудови соціалізму[52] до дослідження про православне життя російських селян в XIX-XX ст.[53]; від статті про релігійно-побутові пережитки і шляхи їх подолання у колгоспного селянства[54] до статті про дворянське благочестя[55] тощо.

Етнографія, як і будь-яка інша наука, а тим більше суспільна, завжди виконувала і виконує соціальне замовлення, яке диктується потребами часу. Саме тому її наукові пріоритети не постійні. Проте, зміна пріоритетів (розробка нових напрямків, постановка і вирішення нових проблем) — характерна особливість науки в цілому, один із основних законів її розвитку. Застій, відсутність новацій загрожують втратами у будь-якій науці.

Примітки

1. Приказ № 1252-281 от 14 октября 1986 г. // Архив Института этнологии и антропологии РАН (далі — АИЭА). Ф. 142. Оп. 11. Д. 9160. Л. 128.

2. *Толстов С. П.* Сорок лет советской этнографии // Сов. этнография (далі — СЭ). — 1957. — № 5. — С. 39.

3. *Зеленин Д. К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Изв. АН СССР. Отд. обществ. наук. 1933. Сер. VII. № 6. — С. 591-629; *Його ж.* Магическая функция слов и словесных произведений // Академику Н. Я. Марру. XLV. М.; Л., 1935. — С. 507-516; *Його ж.* Об исторической общности культуры русского и украинского народов (Некоторые этнографические параллели) // Советская этнография: Сб. статей. — № 3, 1940. — С. 23-24; *Його ж.* Воссоединенные украинцы // Там само. — № 5, 1941. — С. 3-20; *Тихоницкая Н. Н.* Сельскохозяйственная толока у русских // СЭ. — 1934. — № 4. — С. 73-90; *Її ж.* Русская народная игра "Просо сеяли" // Советская этнография: Сб. статей. — № 1, 1938. — С. 145-166; *Торэн М. Д.* Об образе лихорадки // СЭ. — 1935. — № 1. — С. 107-113. М. Д. Торен в середині 1930-х років зібрала матеріал з теми "Русское народное поверье о летучем змее (пережитки тотемизма у русских)" и працювала над кандидатською дисертацією на тему "Использование дикорастущих растений в народной медицине" (*Лекомцев И. М.* Этнографическая секция Института // СЭ. — 1936. — № 1. — С. 142-143).

4. Про Д. К. Зеленина див.: *Станюкович Т. В., Торэн М. Д.* Дмитрий Константинович Зеленин // СЭ. — 1954. — № 4. — С. 1957-159; *Сабурова Л. М., Чистов К. В.* Дмитрий Константинович Зеленин (к 100-летию со дня рождения) // СЭ. — 1978. — № 6. — С. 71-85, а також: Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина) / Отв. ред. А. К. Байбурин, К. В. Чистов. — Л., 1979. — 240 с.

5. *К. В. [Вяткина К. В.]* О научно-исследовательской работе Института антропологии и этнографии Академии Наук СССР (ИАЭ) // СЭ. — 1934. — № 4. — С. 122. Див. також: *Астахова А. М.* Фольклорная секция Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР // СЭ. — 1936. — № 1. — С. 147-149.

6. *Жирмунский В.* М. К. Азадовский: Биографический очерк // Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. 1. — М., 1958. — С. 8. Див. також: *Крупянская В. Ю., Померанцева Э. В.* Марк Константинович Азадовский. 1888-1954 // СЭ. — 1955. — № 2. — С. 149-152; *Чистов К. В.* М. К. Азадовский и проблема исполнителя в русской фольклористке XIX-XX вв. // СЭ. — 1989. — № 2. — С. 71-81.

7. Див., напр.: *Астахова А. М.* Фольклор гражданской войны // Сов. фольклор. — 1934. — № 1. — С. 9-39; *Лозанова А.* Фабрично-заводские песни крепостной России // Лит. Учеба. — 1935. — № 7/8-9; *Вяткина К. В.* Работа Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР за 1935 г. // СЭ. — 1936. — № 1. — С. 139-141; *Азадовский М.* Новый фольклор // Советский фольклор: Сб. статей. № 6. — Л., 1939. — С. 5-30.

8. Крестьянская лирика / Общ. ред. М. К. Азадовского, вступ. ст. Е. Гиппиуса, ред. и примеч. Е. Гиппиуса и З. Эвальд. — Л., 1935. — 314 с. (Б-ка поэта. Малая сер. № 2); Песни и сказания о Разине и Пугачеве / Вступ. ст., ред. и примеч. А. Н. Лозановой. — М.; Л., 1935. — 422 с.; Песни Пинежья. Кн. II. Материалы фонограммархива, собранные и разработанные Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд. — М., 1937. — 591 с. (АН СССР. Тр. Ин-та антропологии, этнографии и археологии. Т. VII. Фольк. Сер. № 2); Былины Севера. Т. 1. Мезень и Печора / Зап., вступ. ст. и коммент. А. М. Астаховой. — М.; Л., 1938. — 655 с. (АН СССР. Фольк. комис. При Ин-те этнографии. Матер. рукоп. хранилища Фольк. комис. 1. Под ред. М. К. Азадовского) и др.

9. *Толстов С. П.* Сорок лет... — С. 39.

10. Див. про нього: *Чистов К. В.* Николай Владимирович Новиков // Этнограф. обозрение (далі — ЭО). — 1997. — № 5. — С. 185-189.

11. Див. про нього: *Байбурин А. К.* Борис Николаевич Путилов // Живая старина. — 1998. — № 4. — С. 2-4. Див. також: Списки основных работ Б. Н. Путилова (СЭ. — 1979. — № 5. — С. 184-187; Там же. — 1989. — № 6. — С. 129-130).

12. Див. про неї: *Мельц М. Я.* Галина Григорьевна Шаповалова // ЭО. — 1997. — № 5. — С. 183-184.

13. Див.: *Грацианская Н. Н., Померанцева Э. В.* Петр Григорьевич Богатырев // СЭ. – 1971. – № 6. – С. 192-194; *Гусев В. Е.* Этнографическая проблематика в трудах П. Г. Богатырева (К 100-летию со дня рождения) // ЭО. – 1993. – № 5. – С. 116-125, а також: Библиография научных работ и переводов П. Г. Богатырева // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 523-543.

14. Див.: Соколова В. К. Дискуссия по вопросам фольклористики на заседании сектора фольклора Института этнографии // СЭ. – 1948. – № 3. – С. 139-146; *Гусев В. Е.* Этнографическая проблематика... – С. 120. В 1949 г. на засіданні Вченої ради інституту розгорнутій критиці були піддані роботи не тільки П. Г. Богатирьова, але й Д. К. Зеленіна, на той час вже колишніх співробітників інституту (*Жданко Т. А.* Работа Института этнографии АН СССР в 1949 г. // СЭ. – 1950. – № 2. – С. 184.).

15. Див., напр.: *Крупянская В. Ю.* Брянская фольклорная экспедиция (6 августа – 13 сентября 1945 г.) // Кр. Сообщ. Ин-та этнографии АН СССР (далее – КСИЭ). Вып. II. – М.; Л., 1947. – С. 48-52; *Гершкович Б., Крупянская В.* Работы сектора фольклора Института этнографии АН СССР по изучению фольклора Великой Отечественной войны. 1945-1949 гг. // КСИЭ. Вып. VIII. – М., 1949. – С. 81-83; *Крупянская В. Ю., Старцева [Антохина] Л. А.* Фольклор колхозной станицы (По материалам Сталинградской фольклорной экспедиции) // СЭ. – 1949. – № 3. – С. 74-88.

16. *Крупянская В. Ю.* Фольклор Великой Отечественной войны (Задачи и методы собирания). – М.; Л., 1949. – 32 с. Див. також: *Жданко Т. А.* Работа института... – С. 184.

17. *Крупянская В. Ю., Минц С. И.* Материалы по истории песни Великой Отечественной войны / Отв. ред. В. И. Чичеров. М., 1953. 211 с. (Тр. Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Нов. сер. (далее – ТИЭ) Т. XIX). Початковий, більш повний варіант збірника, матеріали фольклорних експедицій ІЕ і надіслані місцевими збирачами, учасниками війни та іншими людьми знаходяться в архіві ІЕА РАН. (Див. про них: *Дмитриева С. И.* Материалы по фольклору Великой Отечественной войны, хранящиеся в архиве Института этнографии АН СССР // Русский фольклор Великой Отечественной войны / Отв. ред. В. Е. Гусев. – М.; 1964. – С. 409-411).

18. Див.: *Чистов К. В.* Научное наследие В. К. Соколовой // СЭ. – 1989. – № 5. – С. 78-82, а також: *Соколова В. К.* Русские исторические песни XVI-XVIII вв. – М., 1960. – 330 с. (ТИЭ. Т. LXI); *Її ж.* Русские исторические предания. – М., 1970. – 288 с.; *Її ж.* Масленица (ее состав, развитие и специфика) // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. – М., 1978. – С. 48-70; *Її ж.* Особенности календарных обрядовых песен восточных и южных славян // История, культура, этнография и фольклор славянских народов / IX междунар. съезд славистов (Киев, сентябрь 1983 г.). Докл. сов. делегации. – М., 1983. – С. 224-241 и др.

19. Див.: *Алексеев М. П., Базанов В. Г., Бромлей Ю. В. и др.* Э. Померанцева. Некролог // Лит. Газета. – 1980. 24 сент. – № 39. – С. 3; *[Чистов К. В.]*. Эрна Васильевна Померанцева (1899-1980) // СЭ. – 1981. – № 1. – С. 180-185; *Мельц М. Я.* Эрна Васильевна Померанцева // Русский фольклор. Т. XXI. – Л., 1981. – С. 218-223.

20. *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М., 1975. – 192 с.

21. Див.: *Померанцева Э. В.* Специфика устной прозы в свете изучения современных этнических процессов // СЭ. – 1976. – № 2. – С. 70-76; *Її ж.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор... – С. 143-158; *Померанцева Э. В., Чистов К. В.* Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе / Отв. ред. Э. В. Померанцева. – М.,1979. – С. 3-17.

22. Див., напр.: *Липец Р. С.* Былины у промыслового населения русского Севера XIX – начала XX в. // Славянский фольклор: Материалы и исследования по исторической народной поэзии славян. – М., 1951. – С. 153-210. (ТИЭ. Т. 13); *Її ж.* К вопросу о генезисе былин (город в русском эпосе) // СЭ. – 1967. – № 6. – С. 42-52; *Її ж.* Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. – М., 1972. – С. 82-109. Див. також: Список работ кандидата исторических работ Рахили Соломоновны Липец (к 60-летию научной деятельности) // ЭО. – 1993. – № 6. – С. 142-144.

У довоєнні роки разом з билинами Р. С. Липець записувала та вивчала рибальський і шахтарський (у Підмосковному вугільному басейні) фольклор: Рибальський фольклор (разом з описом "староартільних" звичаїв) був виданий нею незабаром після війни (див.: Рыбацкие песни и сказы / Запись текстов, статьи, примеч., словарь и указатели Р. С. Липец. – М., 1950. – 219 с.). Записи шахтарського фольклору так і не були опубліковані. В першій половині 1980-х років Рахіль Соломонівна готувала їх до друку у вигляді збірника текстів, але робота над ним не була завершена. Можливо, це пояснюється тим, що з другої половини 1970-х років Р. С. Ліпець досліджувала тюркську-монгольський епос, якому і були присвячені її останні публікації. У 1986 році вона вийшла на пенсію.

23. Див.: Список основных работ кандидата филологических наук В. Ю. Крупянской (К 55-летию научной деятельности) // СЭ. – 1977. – № 6. – С. 135-136.

24. Див.: Людмила Алексеевна Анохина // СЭ. – 1972. – № 2. – С. 180-181.

25. Див.: *Токарев С. А.* История русской этнографии (Дооктябрьский период). – М., 1966. – С. 233-248, 292-306, 415-424; *Чистов К. В.* Фольклор и этнография // Фольклор и этнография / Отв. ред. Б. Н. Путилов. – Л., 1970. – С. 3-15.

26. *Рабинович М. Г.* Институт этнографии в годы Великой Отечественной войны // СЭ. – 1946. – № 1. – С. 228.

27. Див. про неї: Евгения Эдуардовна Бломквист (8/21 ноября 1890 – 27 июля 1956) // СЭ. – 1956. – №. 4. – С. 170-173; *Станюкович Т. В.* Евгения Эдуардовна Бломквист – исследователь восточнославянской этнографии // ЭО. – 1992. – №. 4. – С. 78-84.

28. Див., напр.: *Станюкович Т. В.* Принципы и приемы экспозиции МАЭ АН СССР // Материалы по истории этнографических музеев и выставок. — М., 1972. — С. 44-84, 230-250; *Її ж.* Этнографическая наука и музеи (по материалам этнографических музеев Академии наук). — Л., 1978. — 286 с.; *Станюкович Т. В., Чистов К. В.* Этнография и актуальные проблемы развития этнографических музеев // СЭ. — 1981. — № 1. — С. 24-36.

29. Див., напр.: *Бернштам Т. А.* Поморы: Формирование группы и система хозяйства. — Л., 1978. — 176 с.; *Її ж.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки. — Л., 1983. — 283 с. Див. також підготовлені ленінградцями збірники статей, у яких брало участь широке коло авторів: Фольклор и этнография Русского Севера / Отв. ред. Б. Н. Путилов, К. В. Чистов. — Л., 1973. — 280 с.; Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики / Отв. ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. — Л., 1986. — 220 с.; Русский Север: Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. — СПб., 1992. — 272 с.

30. За ініціативою східнослов'янського сектора у 1974, 1976 та 1978 рр. У Ленінградському відділенні Інституту етнографії відбулись наукові конференції, присвячені проблемам етнографії Північного Заходу СРСР. Матеріали конференції стали основою збірника "Этнографические исследования Северо-Запада СССР: Традиции и культура сельского населения. Этнография Петербурга" / Отв. ред. Н. В. Юхнева. — Л., 1977. — 219 с. На другій та третій конференціях переважала "петербурзько-ленінградська" проблематика (див.: Старый Петербург: Историко-этнографические исследования / Отв. ред. Н. В. Юхнева. — Л., 1982. — 200 с.).

У 1983 та 1985 роках у Ленінградському відділенні Інституту етнографії вже проходили конференції, присвячені етнографії Петербурга-Ленінграда. Як щорічні, їх було перейменовано на наукові читання. 1987 р. почали публікувати матеріали цих читань — серійне видання "Этнография Петербурга-Ленинграда" (ЭПЛ). Його перший випуск (Этнокультурные процессы в Петербурге / Сост. и отв. ред. Н. В. Юхнева. Л., 1987. 47 с.) було присвячено неросійським етнічним групам дореволюційного Петербурга. В другому випуску (Этнография Петербурга-Ленинграда: Матер. ежегод. науч. чтений. 2 / Сост. и отв. ред. Н. В. Юхнева. — Л., 1988. — 54 с.) лише три статті з 10 присвячені росіянам.

31. *Сабурова Л. М.* Культура и быт русского населения Приангарья: Конец XIX-XX в. — Л., 1967. — 280 с.

32. *Бломквист Е. Э.* Этнографическая работа среди "уральцев" // КСИЭ. Вып. III. — М., 1947. — С. 49-54; *Сагнаева С. К.* "Уральская" тема в научном наследии Е. Э. Бломквист // ЭО. — 1992. — № 4. — С. 78-84; *Станюкович Т. В.* У русских переселенцев Средней Азии // КСИЭ. Вып. — IV. М., 1948. — С. 86-92; *Її ж.* Поселения и жилища русского, украинского и белорусского населения среднеазиатских республик и Казахстана // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. — М., 1969. — С. 220-275; *Її ж.* Декоративное убранство жилища восточнославянского населения Казахстана // Сб. МАЭ. Т. XXVI. — Л., 1970. — С. 201-234.

33. Див., напр.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — Л., 1983. — 188 с.; *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. — Л., 1988. — 277 с.; *Щепанская Т. Б.* Процессы ритуализации в молодежной субкультуре // СЭ. — 1988. — № 4. — С. 15-26; *Її ж.* Символика молодежной субкультуры: Опыт этнографического исследования системы. 1986-1989 гг. — СПб., 1993. — 343 с.

34. Див. про нього: *Левин М.* В. В. Богданов. (К 80-летию со дня рождения) // СЭ. — 1949. — № 1. — С. 161-162; В. В. Богданов. (Некролог) // СЭ. — 1949. — № 4. — С. 207-208.

35. *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков (Очерки по истории народных верований). — М., 1957. — 256 с. (ТИЭ. Т. XL). Див. про нього: *Соколова В. К.* Владимир Иванович Чичеров (1907-1957) // СЭ. — 1957. — № 3. — С. 187-189.

36. Див. про нього: Павел Иванович Кушнер (Кнышев). (К 75-летию со дня рождения) // СЭ. — 1964. — № 5. — С. 117-118; *Крупянская В. Ю., Рабинович М. Г., Соколова В. К., Токарев С. А.* Павел Иванович Кушнер (Кнышев). 1889-1968 // СЭ. — 1968. — № 3. — С. 178-180.

37. Див. про нього: Кирилл Васильевич Чистов // Материалы к библиографии ученых. Сер. истории. Вып. 20 / Сост. Л. А. Калашникова, М. Я. Мельц, вступ. ст. Т. А. Бернштам, Е. М. Мелетинский. — М., 1995. — 83 с.; Див. також: Списки основных работ К. В. Чистова (СЭ. — 1980. — № 1. — С. 186-189; Там само. — 1989. — № 6. — С. 126-128; ЭО. — 1994. — № 6. — С. 167-168; Там само. — 1999. — № 5. — С. 183-184); Кирилл Васильевич Чистов. Библиографический указатель / Сост. и подгот. к изд. Ю. К. Чистова. — СПб., 2001. — 67 с.

38. Див. напр.: *Чистов К. В.* О взаимоотношении фольклористики и этнографии // СЭ. — 1971. — № 5. — С. 17-24; *Його ж.* Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // СЭ. — 1972. — № 3. — С. 73-85; *Його ж.* Теоретико-информационный аспект этнографического изучения современной духовной культуры // Советская культура: История и современность. — М., 1983. — С. 418-428; *Його ж.* К классификации обрядов жизненного цикла // Язычество восточных славян: Сб. науч. тр. — Л., 1990. — С. 101-107; *Його ж.* Традиционная культура в процессе становления общеевропейского дома // СЭ. — 1990. — № 6. — С. 11-17; *Його ж.* Фольклор в культурологическом аспекте // Гуманитарий. Ежегодник Петербургской гуманитарной академии. — № 1. — 1995. — С. 164-175; "Этнография — наука подробная" (с К. В. Чистовым беседует В. А. Тишков) // ЭО. — 1998. — № 1. — С. 121-36.

39. Варто зауважити, що з кінця 1970-х років усі ці проблеми "плавали" у повітрі. Див., напр.: *Маркарян Э. С.* Узловые проблемы теории культурной традиции // СЭ. — 1981. — № 2. — С. 78-96, а також обговорення цієї статті: СЭ. — 1981. — № 2. — С. 97-114; № 3. — С. 45-78; *Громыко М. М.* Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном меха-

низме формирования, хранения и изменения традиций // СЭ. – 1984. – № 5. – С. 70-80. У дискусії за статтею М. М. Громико брали участь й співробітники сектору: В. А. Александров, С. Б. Рождественська (СЭ. – 1984. – № 6. – С. 51-53, 57-60), М. Н. Шмельова (СЭ. – 1985. – № 1. – С. 76-79), Т. А. Бернштам (СЭ. – 1985. – № 2. – С. 64-67).

40. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К. Д. Цивиной, примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова, послесл. К. В. Чистова. – М., 1991. – 511 с.

41. Див. про нього: *Будина О. Р., Полищук Н. С., Шлыгина Н. В.* Михаил Григорьевич Рабинович // ЭО. – 2000. – № 6. – С. 152-154.

42. Приказ № 1252-170 от 30 октября 1992 г. // АИЭА. Ф. 142. Оп. 11. Д. 10001. Л. 145.

43. Приказ № 1252-22 от 9 марта 1995 г. // АИЭА. Ф. 142. Оп. 11. Д. 10004. Л. 22; Приказ № 6752-79 от 10 марта 1995 г. // Там само. Оп. 4. Л. 79; Приказ № 6752-80 от 10 марта 1995 г.

44. Приказ № 1252-7 от 12 марта 1997 г.

45. Приказ № 6752-76 от 25 февраля 1998 г.

46. Див., напр.: Кубанские станицы: Этнические и культурно-бытовые процессы на Кубани / Отв. ред. К. В. Чистов. – М., 1967. – 356 с.; *Крупянская В. Ю., Будина О. Р., Полищук Н. С., Юхнева Н. В.* Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила (1917-1970) / Отв. ред. К. В. Чистов. – М., 1974. – 315 с.; На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии североуральского крестьянства. XVII-XX вв. / Отв. ред. В. А. Александров. – М., 1989. – 350 с.; Русские / Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М., 1997. 828 с. (2-е изд., М., 1999). (Сер. "Народы и культуры").

47. Див., напр.: *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. – М., 1978. – 207 с.; *Громыко М. М.* Традиционные формы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. – М., 1986. – 278 с.; *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. – М, 1988. – 240 с.

48. Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири / Отв. ред. В. А. Александров. – М., 1974. – 295 с.; Фольклор и этнография: обряды и обрядовый фольклор / Отв. ред. Б. Н. Путилов. – Л., 1974. – 275 с.; Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы / Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. – Л., 1978. – 280 с.; Хозяйство и быт западносибирского крестьянства XVII – начала XX в. / Отв. ред. В. А. Александров. – М., 1979. – 248 с.; Традиции и современность в фольклоре / Отв. ред. В. К. Соколова. – М., 1988. – 216 с.; Русские: семейный и общественный быт / Отв. ред. М. М. Громыко и Т. А. Листова. – М., 1989. – 336 с.; Русские народные традиции и современность. / Отв. ред. Т. А. Листова. – М., 1995. – 304 с.; Православие и русская народная культура / Отв. ред. М. М. Громыко. Кн. 1. – М., 1993. – 274 с.; Кн. 2. – М., 1994. – 263 с.; Кн. 3. – М., 1994. – 255 с.; Кн. 4. – М., 1994. – 273 с.; Кн. 5. – М., 1995. – 305 с.; Кн. 6. – М., 1996. – 220 с. (Сер. "Библиотека российского этнографа"). Див. також зауваж. 29 та 30.

49. Див., напр.: *Александров В. А.* Русское население Сибири XVII – начала XVIII в. (Енисейский край). – М., 1964. – 303 с.; *Власова И. В.* Сельское расселение в Устюжском крае в XVII – первой четверти XX в. – М., 1976. – 119 с.; *Макашина Т. С.* Фольклор и обряды русского населения Латгалии. – М., 1979. – 160 с.; *Чижикова Л. Н.* Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX-XX века). – М., 1988. – 254 с.

50. Село Вирятино в прошлом и настоящем: Опыт этнографического изучения русской деревни / Отв. ред. П. И. Кушнер. – М., 1958. – 278 с. (ТИЭ. Т. XLI).

51. Русский Север: этническая история и народная культура XII-XX веков / Отв. ред. И. В. Власова. – М., 2002. – 850 с.

52. *Анохина Л. А., Крупянская В. Ю., Шмелева М. Н.* Быт и его преобразование в период построения социализма // СЭ. – 1965. – № 4. – С. 16-31.

53. Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков: итоги этнографических исследований / Отв. ред. Т. А. Листова. – М., 2001. – 363 с.

54. *Анохина Л. А., Шмелева М. Н.* Религиозно-бытовые пережитки и пути их преодоления у русского колхозного крестьянства // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. – М.; Л., 1966. – С. 115-128.

55. *Кириченко О. В.* Православный храм в жизни русских дворян XVIII в. / ЭО. – 1995. – № 5. – С. 92-99.

Переклад з російської Лесі Халюк та Лесі Ковтун

The article describes the history of the Russian People Department, which has been established at the Institute of Ethnolography in 1943 (since 1986 "The Department of Ethnology of the Russian People"). During the initial years of the department's existence the focus of research was the observation in daily life of the so called 'pre-capitalist survivals'. The turn to the study of contemporary issues in the life of the people happened at the end of the 1940s/ In 1960-80s socio-normative and spiritual culture of Russians, and the transmissions of tradition were in the focus of attention.

During the 60 years of the Department's existence its scholars have published tens of monographs and thematic article collections and hundreds of articles.

КОНТУРИ ЛЕКСИКО-ТОПОНІМІЧНОЇ СТРАТИГРАФІЇ УКРАЇНИ І ЕТНОГЕНЕЗ УКРАЇНЦІВ

Костянтин ТИЩЕНКО

Слова — найнадійніші свідки історії мови. В них настільки очевидно і міцно закарбовані культурні й історичні факти, що їх не можна спростувати... Завдяки своїй божественній (тонкій) природі і зв'язку з суспільством у мовному суді вони виступають сміливими і об'єктивними свідками [1].

Рамананд Тіварі,
сучасний індійський мовознавець

У рамках науково-дослідних студій Лінґвістичного музею Київського національного університету імені Тараса Шевченка за кілька років завершено основну частину систематизації результатів досліджень давніх етномовних контактів українського словника й топонімії України. Викладена далі сукупність лінґвістичних фактів є узагальненням 350 публікацій у цій галузі. На їх упорядкування й узгодження витрачено понад три тисячі годин дослідної праці. Висновки досліджень частково оприлюднені[2]. Після класифікації матеріалу за часовими пластами отримано підсумкову стратиграфічну блок-схему хронології фактів української топонімії та запозиченої лексики (див. рис. 1). Сконцентрований у схемі зміст несе в собі нову наукову якість і відображає висновки дослідницької праці кількох поколінь мовознавців.

Важливим рушієм наукового синтезу залишається його педагогічне переосмислення. Це зумовлює і вибір переконливої проміжної форми добутого теоретичного синтезу у вигляді суміщеної таблиці двох генетично незалежних груп мовних фактів — лексичної і топонімічної (див. рис. 2). Кореляція (взаємна відповідність) цих пар мовних пластів різної природи унаочнила існування внутрішньолінґвістичної ґарантії вірогідності, реальності викладеного матеріалу. Справді, не лише лексикографія констатує наявність в українському словнику кількох явних фракійських запозичень, але зі свого боку й топоніміка знає в Україні групу географічних об'єктів з назвами від фракійських основ. Такі самі послідовно безвинняткові відповідності існують між фінськими, балтійськими, іллірійськими, романськими, ґерманськими, монґольськими, тюркськими пластами українського словника й топонімії України. Як видно з таблиць, у межах кожного етномовного пласту сучасна етимологія навчилася розрізняти мовні явища, відмінні за відносною хронологією: наприклад, давньобалтійські й литовські, давньо- й новогрецькі, серед ґерманських — ґотські, скандинавські й німецькі.

Конкретне уявлення про склад кожного з пластів дає рис. 2. Цей склад свідомо обмежений кількома лексичними прикладами для збереження оглядності самої таблиці. Решта даних міститься у вказаних у списку літератури публікаціях з необхідними поясненнями й посиланнями. Увесь класифікований матеріал покладено тепер в основу комп'ютерної моделі історичних контактів українського словника й формування топонімії України, над якою працює колектив Лінґвістичного музею Київського університету ім. Т. Шевченка.

14 найдавніших — а тому й найскладніших для вивчення — пластів топонімів і апелятивів українського словника належать до періоду, ранішого за X століття. Очевидно, що саме для цього часу — за браком письмових пам'яток — набуває першорядного значення мовна пам'ять народу як джерело фактів про тодішні етнічні контакти. Їхню реальність в кожному окремому випадку верифіковано власними засобами лінґвістики — як сказано, подвійною відповідністю топонімів того самого етномовного походження, що й лексичні запозичення певного історичного періоду. Зрозуміло, що така масова відповідність топонімії і словника може бути наслідком тільки часової тяглості того самого конкретного етносу: саме через масовий характер відповідностей ми не можемо вказати іншої причини їхньої появи й утримання до наших днів на даній території. І власне тому виявлені кореляції двох стратиграфій — лексичної і топонімічної — набувають діагностичного значення і безпосередньо стосуються українського етногенезу.

Ще 13 пізніших пластів мовних запозичень і топонімів назбиралося за тисячоліття писемної історії Київської та Галицької Руси й

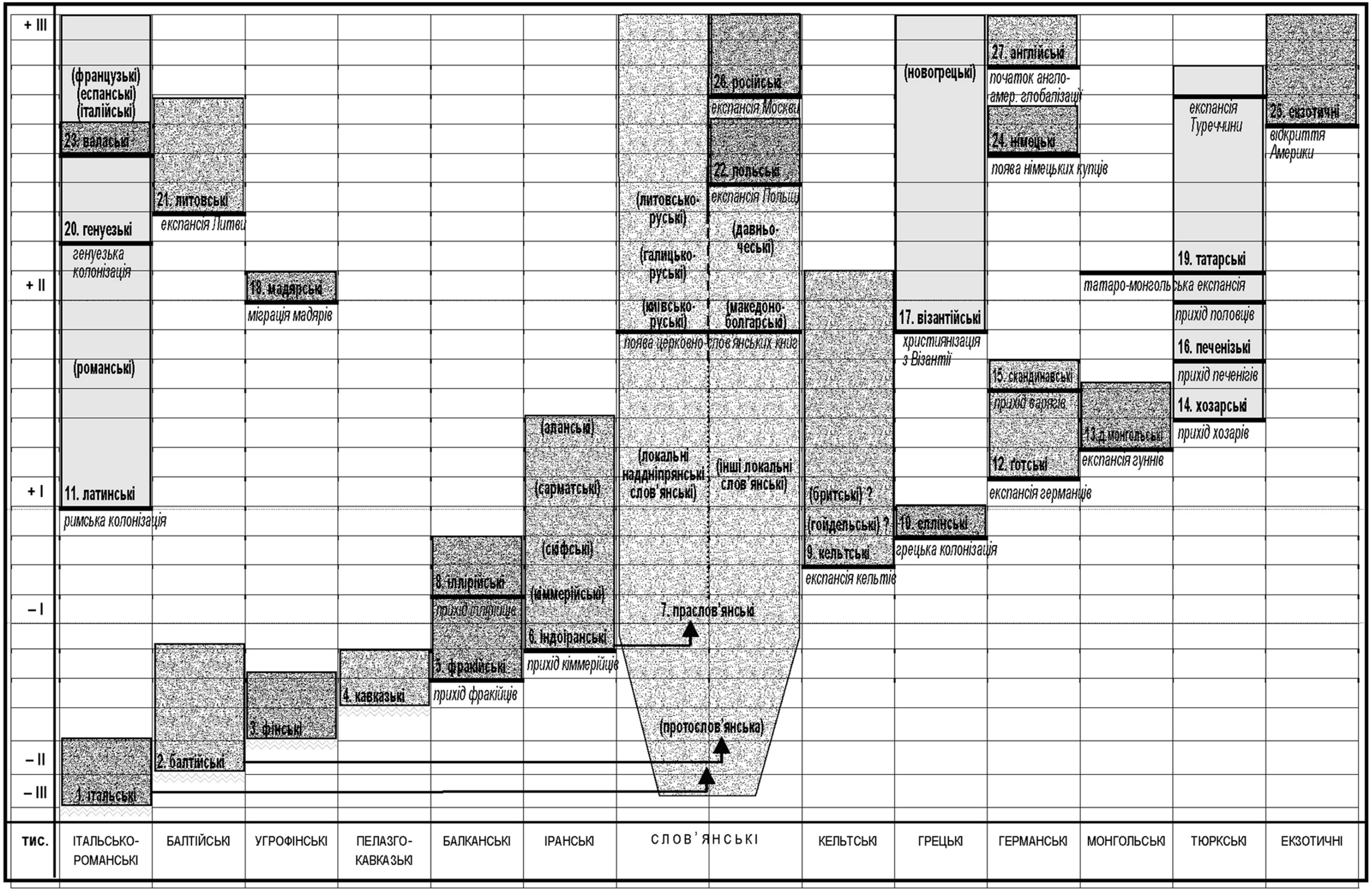


Рис. 1. Хронологія етноісторичних контактів українського словника і топонімії України

України, — і вже саме тому ці пізніші факти мають відносно меншу цінність для відтворення подальших етапів етногенетичного і етнокультурного процесу. Тим часом до обох підсумкових таблиць заведено всі 27 хронологічних пластів лексики. Запропоновану для них відносну хронологію не слід вважати остаточною. З таблиці на рис. 1 бачимо головну відмінність цих двох часових половин українського лінґвоетногенезу: якщо впродовж давньої історії (до X ст.) сусідами слов'янських предків українців ставали щораз нові етномовні групи племен і народів (шари 1-14), то пізніше (аж до появи запозичень з екзотичних мов) повторні епізоди мовних контактів мали місце виключно в уже знайомому колі генеалогічних груп мов (шари 15-24, 26-27).

Етномовну проекцію давньої історії України у підготовленій тематичній експозиції Лінґвістичного музею представлено у вигляді 52 карт і 43 таблиць, комп'ютерне опрацювання яких здійснене автором у співпраці з Б. Рудим і Д. Дзюбою. Найдавніший період стосується праслов'янського продовження попереднього мовного стану. Тут ідеться про мовні контакти *слов'янських індоєвропейців* (термін О. Трубачова) у III — на початку II тис. до н. е. Відповідно до сучасних лінґвістичних досліджень (Г. Краге, О. Трубачов, В. Топоров)[3] в Україні надійно представлена давньоєвропейська гідронімія і є топонімічні свідчення подальших (не найраніших) етномовних стосунків протослов'ян з прабалтами (за О. Трубачовим).

Локальні контакти II тис. до н. е. наддніпрянських і наддністрянських говірок праслов'янської мови засвідчені з мовами народів сусідніх земель, а саме — прафінів (В. Топоров, О. Трубачов)[4], пелазго-кавказців і фракійців (С. Хайдаков, В. Нерознак)[5]. На початку I тис. до н. е. якісно новим утворенням у колі діалектів місцевих слов'янських індоєвропейців стає їхня центральнослов'янська група, формування якої ми пов'язуємо з активним іранським впливом на протослов'янські говірки (В. Абаєв[6], Г. Шустер-Шевць[7], О. Трубачов[8]). Масштабні студії формування праслов'янської мови саме за даними слов'яно-іншомовних контактів провів В. Мартинов[9]. Від тих же часів досі відчутний (особливо у Карпатах) іллірійський мовний внесок (В. Нерознак)[10], як і численні свідчення довгого співжиття наддніпрянських і наддністрянських слов'ян з кельтами (див. низку наших недавніх публікацій[11]).

Мовні зв'язки з античним світом представлені краще вивченими давньогрецькими[12], римськими[13] й ґотськими[14] впливами як у лексиконі, так і в топонімії України. Ранньосередньовічні письмові джерела підтверджують помітне також і в мові значення тогочасних взаємин з монґольськими й тюркськими племенами. Слідами тих контактів лишаються лексичні й топонімічні впливи часів Аварського й Хозарського каганатів[15]. Огляд дописемного періоду українського лінґвоетногенезу дає змогу по-новому подивитися на етимологію назв слов'янських племен і дотичних проблем їхнього просторового розміщення, що становить тему окремої наукової розвідки.

На відміну від штучних формалістичних обмежень хронології української мови (використовуваних переважно в позанаукових цілях), — "за недоглядом" такі обмеження не поширюються на український словник. Як і лексичні системи будь-якої іншої мови, сучасний український словник сягає яких завгодно часових глибин: ця наукова теза є бездоганно коректною. Справді, український словник досі несе в собі все набуте за цілу мовну історію українців включно з їхніми мовними предками. У генетичному плані словник успадкував усі попередні пласти нашої мови — хоч слов'янські (у тому числі й локальні), хоч індоєвропейські, хоч бореальні (ностратичні), — і проти цього навіть у запеклих опонентів ради нема. Разом з тим, в ареальному плані він увібрав і тисячі запозичень практично з усіх мов історичних сусідів місцевих слов'ян над Дніпром і Дністром. Помітна, а часом і значна частка цих запозичень відсутня у словниках інших слов'ян, або наявна лише на периферії слов'янського світу (наприклад, у кашубів, сербо-лужичів), що доводить їхню велику давність (правило периферійних архаїзмів). Цілком природно, що слова нашого словника масово вживаються у сучасному живому мовленні української мови або зафіксовані у її письмових пам'ятках.

Саме у своєму сукупному складі українська лексика набуває всієї очевидної неповторності і яскравої індивідуальності, яку зумовлює лише реальна, справжня історія (не міфічна і не міфологізована). Це помітно як-

№	Час	Назва мовно-історичного пласта	ПРИКЛАДИ:	
			з топонімії	*з лексики*
27	Від XIX ст.	Англіцизми, американізми	**Мікротопоніми: Вокзал, Макдональдс, Мандарин-Плаза**	трамвай, труси, ділер, брокер, хайтек, драйв, шоу-бізнес
26	Від XVIII ст.	Росіянізми	**Сєвєродонецьк, Утине, Ізобільне, Уютне, Укромне, Переводчикове**	вислуга, союз, котлован, промисловість, баранка, мірприємство+
25	Від XVII ст.	Екзотизми	**Мікротопоніми: Кав'ярня„*Мокасини"**	томат, банан, ананас, гамак, шоколад
24	XVI-XVIII ст.	Німецькі германізми	**Асканія-Нова, Лемберґ+, Блюменталь+, Розенталь+**	дах, фах, льох, брухт, друк, хутро, страйк, рахунок, дякувати, рятувати, ґвалт, смак, [файний]
23	XV-XVIII ст.	Валахізми	**Репосул, Репедзел, Репеда, Рипа**	царина, ґляґ, зґляґатися [ЕСУМ]
22	XV-XVIII ст.	Полонізми	**Кролевець, Свірж, Блотниця, Злочів, Янпіль, Садагура**	криж, ковадло, простирадло, шлюб, кодло, плентатися, певний, принаймні, дощенту
21	XIV-XVI ст.	Літуанізми	**Кудрявець, Жавинка,Локня,Полошки, ур. Кізючеве, Радивилів**	жлукто, пелька, periщити, нишпорити, джиґун, [мешти], ремесло, толока, гаразд
20	XIV-1475 р.	Генуезькі італізми	**Солдайя+ (Судак), Чембало+ (Балаклава), Джаліта+ (Ялта), Алустон+ (Алушта), Камілле+ (Аю-Даг)**	скриня, шкарбун, барило, пляшка, стрічка, бенкет, кошт, решта; [бунація, тромонтан, левант, пунент, вольти, орца, бастуння]
19	XIII-XVIII ст.	Татаризми	**Крим, Бахчисарай, Черкаси, Кременчук, Манкермен+ (Київ), Гаджібей (Одеса), Ахтіяр (Севастополь), Ахмечет (Сімферополь)**	чабан, отара, табун, аркан, бунчук, торба, гайда, батіг, байрак, гарба, гарбуз, тютюн, кіш, могорич, харциз, бугай, орда, козак, ватага, сарай, башлик
18	XIII-XVII	Мадяризми (угризми)	**Унґвар+, Мункач+, Береґсас+**	чота, хутір, кучма, гусар, гайдук, [ґазда, леґінь]
17	Від 988 р.	Візантійські грецизми	**(Херсон, Феодосія)**	грамота,дяк,миска,мак(ітра),огірок,левада, (раніше через ґотську церква,хрест,піст,піп)
16	IX-XIII ст.	Печенізькі й половецькі тюркізми	**Трул+, Варух+, Печеніги, Печеніжин; Кагарлик, Кічкас, Інгул, Ізюм**	шатро, курган, ковпак, товар, лоша, бур'ян, яруга
15	840-920і рр.	Скандинавські (давні шведські) ґерманізми	**Kænugarðr+ (Київ), Ryzaland+ (Русь); (Глібовичі, Ольжичі, Ігорівка)**	щогла, стяг, кодола+, [гайстер]
14	VIII-IX ст.	Хозарські тюркізми	**Козара, Козари, Козаричі, Козарівська**	козарлюга (Абаєв)
13	VI-XIII ст.	Монґолізми (гунські,аварські й пізніші)	**Умань, Унава, Онут, Внуди, Вовніг, Обарів, Жупа+, Оброшин, Ображіївка**	табір, корогва, (жу)пан, каган, хохол, гиря, вертеп, халява, [холошні] (потім — чавун, пиріг, курінь, баламут, богатир)
12	166-375 рр. і до VII ст.	Ґотизми, ґепідизми	**Мерефа, Мурафа, Молода, Гутило, Танискава, Щира, Тирихва, Терехтемирів, Піскава** (Трубачев та ін.)	виноград, буква, верблюд, художник, полк, князь, хліб, хлів, дошка, серга,шеляг,мито, пінязь, лихва, щирий, цямрина, цебро
11	Від 102 р.	Латинізми	**Тячів, Теків, Домниця, Троян(и), Римів+ (Бурімка), Рими, Красіїв?**	цибуля, редька, оцет, глек, коляда,цят(к)а, цегла, поганий, русалка, кошуля, чинш
10	Від –V ст.	Еллінізми	**Ялта, Алушта, Меганом, Місхор, Ольвія+, Пантикапей+** (Білецький)	корабель, комора, [колиба], баня?, терем? (Пономарів, Клименко)
9	Від серед. –I тис.	Кельтизми	**Галичина, Ґорґани, Радоробель, Сейм, Єсмань, Диканька** (Трубачев, Тищенко)	боярин, слуга, влада, ліки, бевзь, чебрець, щит, полуда,лудити, молитися,сало,брага, монисто/намисто (Шахматов,Стрижак)
8	Від –VII до –IV ст.	Іллірізми	**Карпати, Самбір, Горинь, Іква, Говтва, Медобори** (Трубачев)	цап,чіп,шутий,борть,бгати,поратися,порпатися, порплиця, [бабратися] (Нерознак)
7	Від –I тис.	Праслов'янський шар	**Стебник, Стир, Сян, Ірпінь**(Трубачев)	коса, граблі, сніп, пшениця, полоти, цілина, теля, кожух, рукавиці, полотно, посуд, пила, відро, човен, пиво, сад, ягода
6	Від –I тис.	Іранізми	**Дніпро, Дністер, Хорол, Прут, Дортоба, Артополот, Сліпорід** (Фасмер, Стрижак, Абаев, Трубачев)	Бог, хата, бачити, дбати, тривати, жвавий, збіжжя, почвара, [хупавий], шупити, темрява (Трубачев, Мартынов)
5	Від –XI до–VII ст.	Фракізми	**Товтри,Сірет(2), Ятрань, Іртиця** (Трубачев)	цівка, тяма, кпити, кпини, кебета, [гагілки]
4	Від –II тис.	Кавказькі пелагізми	**Псло,Псоля,Ворскла,Субот** (Тищенко; Железняк)	зубр, черешня, осокір, вино, олія, морока, меч, шарпати (Нерознак)
3	Від –II тис.	Феннізми	**Вороніж,Борзна,Сож,Київ**(Трубачев,ін.)	дуб, сом, щука, щупак, щур (Топоров,Трубачев)
2	Від –II тис.	Балтизми	**Сквира, Шандра, Желянь, Івот** (Трубачев)	сват, перст, ярчук
1	Від –III тис.	Праіталізми (центрально-європеїзми)	**Ромен, Ромни, Солучка, Товмень, Телемень, Тумень, Тумінь**(Трубачев)	молот, горн, лівий, мана, господь, говіти (Трубачев)

Рис. 2. Суміщена стратиграфія української топонімії та лексичних запозичень

раз у колі споріднених словників. Окрім безперечно спільної з ними частини, значне місце належить тут і сепаратним контактам, і запозиченням, відсутнім в інших слов'ян, і лексичним реґіоналізмам – яким байдуже до штучних розподільних бар'єрів. Ба більше – свідчення словника є масовими й неспростовними саме у своїй сумі, підсумку, цілокупності, – навіть коли окремі факти й можуть ставати здобиччю дискредитаторів. Навпаки, любов до свого предмета разом з науковою принциповістю дали змогу вченим з'ясувати величезну роль запозичень у словнику кожної мови, де вони, як правило, складають більшість слів. Так, за підрахунками О. Трубачова російський словник містить 58 % пізніх запозичень, 10 % слів невідомого походження і ще значну кількість ранніх запозичень[16]. Аналогічна картина звичайна і для інших мов – див. етимологічні словники Клуґе[17], Доза[18], Кортелаццо-Цоллі[19], ЕСУМ[20], ODEE[21], GPC[22], SSA[23] тощо. Тож виглядають наївними настанови тих плекальників "чистоти й непорочності" рідної мови, які закидають науковим часописам "брак патріотизму" за інформування читачів про справжню, реальну історію слів нашої мови. Від приховування факти не перестають існувати. Ніде правди діти: наші слова буква, хліб, хлів, верблюд, князь, шолом, мито, лихвар походять таки з ґотської мови; лікар, броня, щит, брага, ябеда, поневірятися – таки з кельтських; хата, Бог, збіжжя, тривати, дбати, жвавий, почвара – таки з іранських; табір, корогва, холява, хохол, баламут, ґиря, чавун, пиріг, ковбаса – таки з монгольських. І яка колоритна ця об'єднана різноманітність!

Геґелівська думка про взаємодію як кінцеву причину всіх речей не мусить нас облишати. Саморозвиток в етногенезі справді відомий, але замкнені суспільства на островах чи в гірських долинах завжди були винятком і узбіччям історії. Кінцева причина нинішнього розмаїття українського словника – в учорашніх плідних контактах наших предків з сусідами. Це наукове твердження далеке від жупела інтернаціонального братання. Інакше кажучи, слово хата й топоніми Артополот чи Дортоба – це наслідок контактів між мовами двох локальних ґруп конкретних народів, це факти протоукраїнської і скіфо-іранської історії – і тільки їх. Відомі навіть з літературних творів українські степові діалектні назви вітрів – тромонтан, левант, пунент, як і десятки інших ґенуезьких місцевих запозичень (бастуння, бунація, забунацало, орца, вигорцав тощо) – це факти історії степових прибережних груп українського етносу і ґенуезців, носіїв історично попередньої форми сучасного їхнього діалекту італійської мови[24], – і вони стосуються лише цих двох етнічних груп. Сукупність отаких контактних, біетнічних мовних фактів якраз і зумовлює неповторність, самобутність словника й топонімії кожного етносу, до яких інші сусіди непричетні[25].

Часом характер слова вказує на контакт кількох етносів – але знову без сторонніх. Назви Дністер і Дніпро О. Трубачов подає як іранські, проте вказує, що вони засвоєні слов'янами (очевидно ж, не абстрактними, а місцевими) через даків чи фракійців. Сучасна українська назва міста Судак походить з аварського (монґольського) слова souγa(t) "військова здобич; подарунок з неї"[26] [Менгес, 135], пор. письм. монґ. salga, монґ. салга "відділяти"[27] [СТМЯ, II; 58, 59]. Це пояснює не лише ґенуезьку форму Solda(ch)ia і сусідній давній топонім Солхат (теперішній Старий Крим), але і близько сотні Солотвиних, Слатиних, Салтових, Суличівок, Сульжиних, Сурганів, Суражів. Слова церква, піп, піст, сатана засвоєні слов'янами з грецької, але через ґотську – отже, за 600 років до офіційного прийняття християнства з Візантії (до речі, не у грецькій, а в македоно-болгарській мовній формі). Назви Дортосай або Кічкас документують трибічні мовні контакти таки ж місцевих наддніпрянських іранців (скіфів), знову місцевих степових тюрків (хозарів або печенігів) і таких само місцевих, тутешніх "слов'ян Наддніпрянщини". Те, що останній вираз у лапках – усього лише синонім східної частини протоукраїнців (слов'янських предків українців), стає очевидним з тяглої традиції побутування, скажімо, поруч із іранською назвою полтавської річки Артополот її правильного смислового відповідника – української назви р. Богівка, або називання місцевими людьми степової річки Дортосай (з ір. "гончарна") також і Гончарихою (О. Стрижак)[28].

Усна традиція україномовного населення зберегла без спроб "народної етимології" і чис-

ленні випадки повної топографічної відповідності, осмисленості іншомовних назв з їхнього вихідного етномовного матеріалу. Так, с. Гіркани Лв, Ґерґели Пл, Журжинці Чк лежать біля підніжжя видовжених горбів (кельт. gorgan- "довга гора", — пор. і назву хребта у Карпатах Ґорґани), а с. Гранівка Тр — поблизу заболоченого берега р. Пляшевої (кельт. granos "болото"), — пор. с. Гранки-Кути Лв, Гранове Хк, р. Грана Жт тощо. Біля гирла р. Радоробель (кімр. rhaeadr-awl "порожиста, каскадна") на р. Уборті влітку 2003 року троє науковців з Києва справді виявили кам'яний поріг (перекат), — пор. с. Радровель, Радовель Жт, Рв, Радомля См[29]. З тривалого власного досвіду топонімічних студій можемо засвідчити: перелік таких відповідностей в Україні — безмірно великий (див. рис. 3).

Є парні назви-дублети й на давніх теренах "наддністрянських слов'ян" — західної частини протоукраїнців. Навіть коли обмежитися лише кельто-слов'янськими дублетами (пор. сусідство неврів[30]), то виявляється, що обабіч р. Стрвяж лежать села Верхівці Лв й Баранівці (кімр. bar "височина"), — пор. Бар Лв (для назви Бару Вн наводять переважно історично-леґендарне пояснення), Барахти Кв тощо; с. Нагірне Лв — поблизу р. Бримівка, а с. Бринь ІФ — поблизу с. Височанка, — є і просто с. Бринці-Загірні Лв (кімр. bryn "гора"). Біля зарослої очеретом і ситняком долини р. Ситенька лежить с. Корсів Лв (кімр. corsen "очерет"), — пор. неподалік с. Курсинка Тр на р. Пляшевій і ще декілька Корсунів у Наддніпрянщині. Ба більше, ми спостерегли чимало прикладів повторень тих самих дублетів (!): так, С. Орховичі Лв лежить біля Заліжців Тр, а інші Орховичі Лв — неподалік від Зав'язанців (ірл. oriel "підлеглі, що дають заручників"[31]) — не виключено, що третю таку ж пару складали вже змінені народною етимологією територіально близькі наддністрянські (Д)орошівці Чв та Заліщики Тр (< *Заліжчики, пор. Заліжці Лв). Або: с. Мальнів Лв (кімр. mael "князь"[32]) розташоване поруч із с. Чернів (кімр. teyrn "володар"), як і Малинище Лв — біля с. Черниця, та навіть іще прозоріші пари: с. Малеве Тр біля с. Княгинине, а під Перемишлем — с. Malchowice біля с. Kniazyce...

Ясно й очевидно, що історична тяглість і заслуга збереження таких синонімічних пар назв стосується лише конкретних (щораз інших) груп місцевих слов'ян, а не слов'янства в цілому. Звичайно, аналогічні пари відомі й на теренах поширення інших мов: наприклад, назву річки Ропша на Брянщині вчені виводять з іранської (пор. перс. rubah "лисиця"), при тому що місцеве (тепер російськомовне) населення, явно далеке від вивчення іранської філології, називає її якраз Лисичка, не підозрюючи, що це і є переклад першої, незрозумілої назви... До всього, притока Ропші-Лисички має назву Лопанка < пор. лит. lape "лисиця"[33]! Цей рідкісний тополандшафт сусідів гідно поцінований дослідниками, які пишуть: "Сусідство названих балтійського, іранського і слов'янського гідронімів в даному разі унікальне і становить певну цінність як свідчення про відповідне сусідство балтійського й іранського етнічних елементів — свідчення тим паче об'єктивне, що є змога перевірити його в умовах гідронімічного контексту"[33]. Варто зазначити, що, незважаючи на безупинну деструктивну дію "народної етимології", зв'язок із гідронімами назв сіл на Ропші й Лопанці ще цілком відчутний: це с. Робское і Лопандино (під Комаричами на межі Орловської області).

У принципі, всякий науковий факт може мати відмінні інтерпретації, у чому й криється небезпека маніпулювання наукою. Особливо коли за це беруться люди з (під)свідомими філантропічними настановами, але без філологічної освіти. Та навіть і серед фахівців-лінґвістів для одних безперечний ексклюзивний українсько-білоруський іранізм хата свідчить лише про "пізній характер" і "всю відмінність у віці" цього слова від загальнослов'янського (за)кут. Для інших — це цілком очевидний прояв винятково довгих місцевих іранських контактів, які, виходить, тривали для протоукраїнців на півтисячі років більше, ніж для решти слов'ян, адже, справді, на зміну скіфському к- за цей час встигло прийти сарматське х- (не забудьмо, що йдеться все рівно про II ст. н. е.!). До речі, це засвідчують і українські топоніми Салтове, Артополот, у яких сарматське -л- відповідає давньоіранському (скіфському чи може навіть кіммерійському) звуку -р- тих же коренів інших гідронімів України — Сарда, Сердоба, Прут.

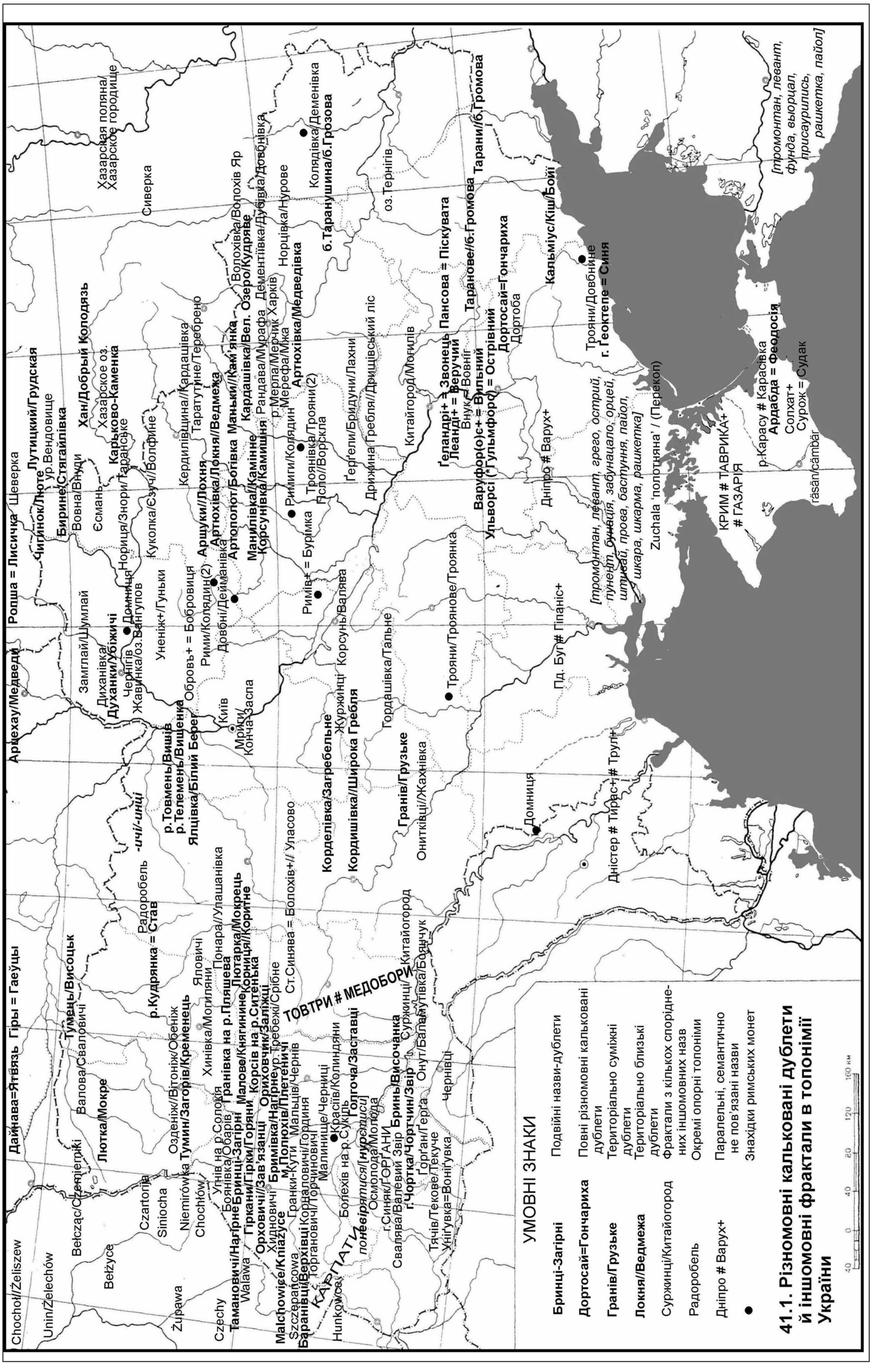


Рис. 3. Різномовні топонімічні дублети України

Для шанувальників "народних етимологій" є ознакою поганого тону навіть сумніватися в "нашості" сотень "немовби зрозумілих" назв: вони їх вважають аксіоматично слов'янськими: Ґорґани, Ґданськ, Галичина, Карпати, Псло, Ворскла, Радоробель, не кажучи вже про Русь і Київ, або етноніми на зразок поляни, деревляни, дреговичі. Справді, в часи атомарного підходу до ізольованих мовних фактів чимало зусиль було витрачено на арґументацію цих, частково ще літописних наївних пояснень. При цьому ономастика дотепер часто не гребує відвертим підпиранням топонімічних леґенд, місце яким — біля алхімії і астрології. Проте в міру того, як сучасна філологія отримує більше відомостей про аналоги цих слів у сусідніх мовах, вона стає спроможною аналізувати їхні словотворні моделі, форманти, топооснови і змушена враховувати досягнення суміжних наук. Саме тому на зміну некритичним "наївно-патріотичним" поясненням таких назв неминуче приходить розуміння їхньої включеності до того чи іншого потужнішого біетномовного пласта. У такий спосіб і в нашій науці краще виявляється ворогом доброго. Зауважимо, що жодне з них не виключає інше, а співіснує з ним, залишаючи вибір для користувача, здатність якого аналізувати переважно зумовлена кількістю, якістю і колом попередньо засвоєної інформації.

Ми поділяємо думку, що, всупереч першому враженню, справжній сенс типології етногенезу полягає в тому, щоб "з'ясувати неунікальність... еволюції, адже всяка унікальність дає підстави для сумнівів"[34]. Якраз і насиченість запозиченнями словника всякої мови, і етномовна мозаїчність топонімії кожної країни — це типові, неунікальні риси мов і країн. Так, автори сучасної синтетичної праці з романського мовознавства вказують на аналогічні сліди "своїх", дороманських етномовних контактів. "Матеріальність субстрату, — пишуть вони, — в очевидний спосіб проявляється лише в галузі лексики і, зокрема, у топонімії: так, наприклад, [в Італії] топоніми Падуя, Віченца, Абано, Есте мають давньовенетське походження, назва Мілан запозичена з кельтської (букв. "середня рівнина", як і численні Meillant у Франції), Вольтерра і Кортона — з етруської, Ночера — з умбрської, Авелліно — з оскійської, а Неаполь має усім видну грецьку природу (Neapolis "нове місто")"[35]. Існують цілі зведення сучасних мовних даних в цій галузі про різні країни Європи[36] (див., напр., [Kiss, Fischer, Eichler, Walter, Manczak, Стрижак, Трубачев, Никонов, Мурзаев, Поспелов] та ін.).

Не менший від українського словника, реєстр географічних назв України включає, навіть за скромними оцінками, понад 100 тисяч ойконімів, оронімів, гідронімів, не враховуючи мікротопонімії. Цим топонімія нагадує своєрідну мовну систему. Саме завдяки своїй масовості і водночас типізованості, топоніми надаються до ролі важливих арґументів у контроверсіях теорій лінґвоетногенезу. Зусиллями поколінь дослідників (М. Фасмер[37], О. Стрижак, А. Білецький, А. Непокупний[38], В. Абаєв) в цьому велетенському мозаїчному масиві застиглої мовної матерії поступово починають проступати окремі страти — хронологічні пласти топонімів спільного походження. У парадоксальний спосіб саме з багатократної, тисячі разів повтореної констатації збігів іншомовної приналежності як певної групи лексичних запозичень, так і певної групи топонімів України, виростає добутий незалежно від інших наук висновок про давність і тяглість української присутності на цих землях. Справді, ці збіги свідчать про споконвічне (принаймні 4-тисячолітнє) існування на землях теперішньої України носіїв української мови наших сучасників та її попередниць — прото- і праукраїнського варіантів мови наших предків, місцевих слов'ян.

Найменше хотілося б, щоб викладені наслідки тривалої дослідної праці були інтерпретовані як якась новомодна теорія українського етногенезу, в дусі умоглядних "тричленних" етнокультурних побудов, — адже очевидно, що викладений тут матеріал переважно давно відомий фахівцям і не дає підстав для сенсації. Насправді — це ґрунтовне (ніяк не "тричленне") зведення мовних фактів. Апелятиви й топоніми об'єктивно й неупереджено свідчать про послідовні етапи нашої ранньої дописемної історії. Кожен з тисяч описаних фактів документований конкретним посиланням на відповідні сторінки аналітичних праць численних лінґвістів. Справді новою є системність зведення даних, здобутих в окремих галузях історичного мовознавства.

Автор вдячний усім своїм опонентам, учасникам обговорень і рецензентам частин праці. Але, як влучно висловився за аналогічних обставин історик Б. Ф. Поршнєв, “найменше за все я прийму закид, що викладена теорія — складна. Все те, що... було написане [на цю величезну тему] вже тим одним погане, що недостатньо складне. Залучений звичайно поняттєвий апарат гранично спрощений. І я сприйму лише зворотну критику: коли й мені покажуть, що й моя спроба ще не накреслює достатньо складної дослідної програми. (...) Повноти знань досягають безмежним звуженням поля. Можна все життя плідно працювати над деталлю. Але діє і зворотний закон: потрібний загальний проект, загальне креслення, хай навіть згодом у конкретному опрацюванні все тією чи іншою мірою зміниться. (...) І хтось мусить, усвідомлюючи всю відповідальність креслення нової конструкції, все ж його пропонувати”[39].

У наші дні посиленого іншомовного тиску на українську мову все-таки вже “держава держить” (Л. Костенко). У попередні ж століття, поза сумнівом, тримала сама лише етнічна територія. Випрацьовану в українознавстві дуже важливу тезу про тяглість українського населення на землях України впродовж тисячоліть щонайкраще унаочнюють саме перехресні дані словника і топонімії. Як випливає з аналізованих сотень публікацій, таких свідчень виявлено чимало.

По-перше, це вже згадані іншомовно-українські перекладні дублети — збережені у мовній традиції десятків і десятків поколінь місцевих людей паралельні назви географічних об’єктів, що становлять реліктові правильні переклади (!) давніх назв, ключ до розуміння яких колись зник разом з відповідним іншомовним середовищем, і лише в нові часи віднайдений фахівцями. Зокрема, це названі вище ірано-українські пари (Артополот (2 річки) / Богівка Пл, Пансова / Піскувата Дп, Дортоба / Гончариха Зп, — О. Стрижак. Цим дублетам, виходить, близько 2,5 тис. років. (З іншого боку, ніхто ж тепер не сумнівається в іранському, скіфському походженні одночасних з цими назв п’ятьох великих річок Причорномор’я — Дунаю, Дністра, Дніпра, Дінця, Дону! Але ж і це скіфські часи — таки V ст. до н. е.). Звідти ж бере початок українське фарингальне г, яке зумовило й пізніші протетичні г- і в- (гузенький, гулиця, вус, вухо, вулиця). Такої ж сивої давнини сягає ще й наш правічний пласт скіфських словникових гостинців: дбати, тривати, бачити, жвавий, раріг, кат, занехаяти з двома сотнями (!) похідних.

До цього ж типу перекладних дублетів належать і достережені нами кельто-українські пари ойконімів (початку нашої ери) с. Духанки / Убіжичі Чг, Конча-Заспа Кв, Орхівці Лв / Заліжці Тр, або в унікальному районі Північної Слобожанщини: с. Артюхівка (імовірно кельтська назва) / поруч Локня (її балтійський дублет) / недалеко — Ведмеже (її український відповідник). Тут явно молодша остання пара назв, як і західнополіські р. Кудрянка = Став (лит. kudra “водойма, болото”, — А. Непокупний) аналогічні до двомовних литовсько-білоруських ойконімів Гіры-Гаевцы та Дайнова-Ятвязь, — пор. П. Ґаучас[40].

По-друге, тяглість населення і спадкоємність поколінь унаочнюють сотні давніх іншомовних назв, досі мотивованих місцевими топографічними умовами, або назви з упізнаваними етнофорними основами чи матеріальними звуковими збігами. Це добре відомі іранські гідроніми переважно Лівобережної України, виявлені М. Фасмером, В. Абаєвим, О. Стрижаком, В. Топоровим, О. Трубачовим: р. Домоткань, Самоткань, Снопородъ / Сліпорід (3 назви), Надра, Пансова, Хорол, Сарда, Сердоба, Удай, Удава, Ірка. Це також чималий пласт кельтських топонімів, серед яких: р. Ібр, Грана, Радоробель, Сейм, г. Ґорґани, с. Гіркани, Ґерґели, Журжинці, Журжевичі, Нориця, Понора, Корделівка, Кордишівка, Корсунь, кельтські назви селищ на витоках річок України. А чого тільки варта пара дієслів поневірятися / діал. [нуретиси]! — Адже в ній з очевидністю зафіксована тотожність етнофорної основи нур-/невр-... І цим збереженим усною традицією назвам, виходить, також не менше 2 тисяч років.

Про дальшу історичну тяглість місцевого населення свідчать назви багатьох населених місць із знахідками римських монет — з імовірно римськими основами: численні Доманівки, Домниці, Рими, Римови, Трояни, Троянівки. Їм відповідають і запозичення з латини — цята, коляда, кошуля, цибуля, редь-

ка, келих, — і давні києворуські назви мір ваги, скальковані з назв фізично однакових з ними римських мір (!): четверик / лат. quadrinalus (26,26 л), півосьмин / medimnus (52,52 л), як і ексклюзивний серед слов'янських мов (тільки в нашій мові наявний!) український дієслівний простий недоконаний майбутній час їстимемо / іт. mangeremo, питимете / berrete: це прямий аналог італійського чи французького відповідника (через народну латинь)[41]. Виходить — це спогади контактів майже 18-столітньої давнини.

Не набагато молодші ґотські релікти: Мурафа, Тирихва, Терехтемирів, Леплява, Піскава (О. Трубачов і ін.): це той же топонімічний пласт, що й назва р. Влтави < Wilthahwo[42] "дика вода". В українському словнику цьому періоду відповідають давні й надійні ґотизми: буква, виноград, верблюд, князь, шолом, полк, хліб, хлів, серга, скло, художник, щирий, цямрина, цебро, мара, примара, марний. Дослідники звертають увагу на цілу групу збережених саме в українській ґотських запозичень з фінансової сфери: шеляг, пінязь, мито, митниця, лихва, лихвар. За авторитетним висновком В. Топорова, "сама вагомість ґотського культурного шару в праслов'янській (всупереч відносно короткому часу безпосередніх контактів — два-три століття) недвозначно вказує на вкрай важливу роль ґотсько-слов'янських мов[них] і культурних взаємин..."[43], на наявність "потужного ґотського впливу на слов'ян у III-V ст. у Причорномор'ї"[43]. Для нашої теми важливе визнання В. Топоровим "безперечних випадків, коли південно-східнослов'янські (? — *К. Т.*) мови краще зберегають ґотську спадщину. Імовірно, це можна пояснити тим, що саме предки південних і східних слов'ян перебували в переважному... [і] найтриваліщому... спілкуванні з ґотами"[43].

Зверху все це вкрито мережею ранніх монґолізмів, які сягають гунських часів (це було 1500 років тому): Вовнізький поріг, Внуди, Онут, Онючка, Гуньки, Гумань[44]... У словнику це — табір, корогва, каган, (жу)пан, ґиря, вертеп, хохол, халява, [холошні]. Місцева лексика в Криму продовжує і ґотські razn і cambar ("дім" і "цямрина"), і генуезькі назви вітрів (їм "усього" по 600 років). Сіверщина досі зберігає свій 500-річного віку пласт литуанізмів часів Великого князівства Литовського — Клишки, Полошки, Шакутівщина, Шалівщина... Далі — досі помітні польські вкраплення (Кролевець, Блотниця, Злочів, Дептівка, Янів) і очевидні росіянізми (Утине, Ізобильне, Сєвєродонецьк).

Перед нами мозаїка нашої живої історії: в такому неповторному вигляді її немає в інших народів (у них є свої). Це справжня, непідробна жива українська ДОПИСЕМНА ІСТОРІЯ, бо засвідчена, збережена й донесена до сьогодні мовно-етнічною пам'яттю СОТНІ ПОКОЛІНЬ УКРАЇНЦІВ та їхніх предків на цій землі.

І ось тут хтось із уважних слухачів — екскурсантів Лінґвістичного музею і запитує: "Добре, оце Ви все про запозичення з мов сусідів розповідаєте, — а от наша рідна українська мова як же у цей час розвивалася?" Кажу йому: "Шановний слухачу, а Ви звертали увагу на те, що пряма, безперервна лінія Ваших предків — лише материнська? А Ваш тато, перш ніж стати Вашим батьком, був сусідом Вашої мами, він їй якраз не рідний, Боже збав. І так само Ваш дід категорично не був родичем Вашої бабусі, а спочатку лише її знайомим, образно кажучи — сусідом."

Неминуче, невідворотно всі сусіди наддніпрянських слов'ян родичалися з нами — хто з доброї волі, хто силоміць — і таки ставали батьками чергового покоління тих наддніпрянців. Тому й така різноманітність облич навколо нас: тут знайдеш схожих і на балканців, і на татар, і на фінів, і на кельтів, і на кавказців. І вже точно на литвинів, і росіян, і євреїв, і поляків. Оце він і є, український народ, неповторний, самобутній, бо іншого з такими ж етнічними складниками — немає. На що вже сучасна генетика вдосконалила свої методи дослідження, а й та змушена констатувати для народу України спільність характерних генетичних складників з цілою Європою. Подивіться лишень на карти з монументальних праць антрополога І. Кісей[45], де видно розподіл генів A, B, 0, D, що єднає українців і з басками (D), і зі Сходом (0), і з Центром Європи (A, B); — або синтетичні комп'ютерні карти з не менш вагомої (але ж 7 кг!) монографії групи вчених на чолі з Л. Каваллі-Сфорца[46]: Наддніпрянщина на ній найсвітліша, тобто містить усі ко-

льори, якими позначені генетичні характеристики решти земель Європи. Та було б і дивно зустріти тут інакшу картину, адже наш народ успадкував терени біля "найвідвідуваніших" земель за всіх переселень народів, коли не сказати прямо — біля "степового коридору" з Азії до Європи...

Порівняно з цими масштабами мовного матеріалу зовсім зайві чіпляння до "невлаштованості" чи "пізнього характеру" наших письмових мов. Якраз узявши до уваги їхню кількаразову зміну в Україні за довжелезний час існування українських діалектів (Ю. Шевельов), доходимо висновку, що спадкоємність знання народом своєї мови і всіх її скарбів забезпечувала щоразу жива мовна стихія народних говірок — могутній стовбур мови. Тоді літературна, або писемна, форма мови — наче гілка, найкраща, доглянута, часом — прищеплена. Одна всихає, друга виростає. Проте все на тому ж стовбурі. У тіні того стовбура-велета дрібнішають і в'януть ой які болісні — бо ще близькі — валуєвсько-емські кривди XIX ст., суперечки про неологізми 1930-х, заборони 1970-х, нерозв'язані питання правопису і мало не національний символ — отой хвостик угору в літері ґ... Як казав індійський філософ Д. Крішнамурті, коли немає бачення цілого, тоді деталі набувають колосальних розмірів.

Отже, сусіди — спочатку центральноєвропейські італіки, балти, фіни; потім — кавказці, балканці, іранці, кельти; згодом — греки, римляни, ґерманці, монґоли, тюрки. Дивовижним і неповторним результатом етномовних обмінів саме з цими народами і є значна частина сучасного українського словника й топонімії України. Поєднати саме цей словник саме з цією топонімією міг упродовж віків тільки один народ. І хоча назва його змінювалася не раз, — це все ті самі наддніпрянці й наддністрянці, предками яких були місцеві ґрупи слов'янських індоєвропейців — весь час тутешніх людей.

Примітки:

1. Цит. за: *Soni R.* Shabd-Sanskriti. — New Delhi, 1998. — P. 2.

2. *Тищенко К. М.* Аналоги кельтських місцевих назв України в топонімії Росії // Київський географічний щорічник. №3, 2003. — С. 166-185; *Тищенко К. М.* Гунські і аварські топоніми Сіверщини // Збереження історико-культурних надбань Сіверщини. — Глухів, 2005. — С. 14-24; *Тищенко К. М.* До етимології етноніма кіммерійців // Східний Світ. № 1-2'97. — С. 106-111; *Тищенко К.* Живий слід Риму в мові і географічних назвах України // Дивослово. № 10, 2004. — С. 67-73; *Тищенко К. М.* Ім'я Глухова серед однотипних назв // Збереження історико-культурних надбань Сіверщини. — Глухів, 2004. — С. 9-18; *Тищенко К. М.* Іраністичні арґументи на користь концепції центральнослов'янських мов // *Тищенко К. М.* Лекції з лінгвістики для сходознавців. — К., 1998. — С. 33-40; *Тищенко К. М.* Іранські ізоглоси слов'янських мов // Східний Світ. № 1-2'1993. — С.125-134; *Тищенко К. М.* Кельтські етимології. І. Етнос (1-3) // Мовознавство. 2003. № 4. — С. 3-16; № 5. — С. 35-43; № 6. — С.42-54; *Тищенко К. М.* Кельтські назви селищ на витоках річок України // Народна творчість і етнографія. № 5-6, 2003. — С.63-73; № 3, 2004. — С. 109-119; *Тищенко К.* Мовні дарунки давніх сусідів: від скіфів до хозарів // Урок української. № 5-6, 2004. — Вкладка, С. 1-32; *Тищенко К. М.* Мовні свідчення протофінської присутності у Західній Европі // Етнічна історія народів Європи. Вип. 9. — К., 2001. — С. 77-86; *Тищенко К. М.* Про географічні назви Конотопщини // Київський географічний щорічник. № 4, 2004. — С. 134-142; *Тищенко К.* Про кельтську спадщину деревлян // Україна. Наука і культура. Вип. 32. — К., 2004; *Тищенко К.* Тюринґи — ґерманське плем'я з монґольськими зв'язками // Етнічна історія народів Європи. Вип. 18. — К., 2005. — С. 11-18.

3. *Krahe H.* Die Struktur der arleuropaischer Hydronymie. — Wiesbaden, 1963; *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура ранних славян. Лингвистические исследования. — М., 2003; див. також: *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. — М., 1979; *Zvelebil M.* Indo-European Origins of the Agricultural Transition in Europe // Whither Archaeology? / Ed. M. Kuna, N. Venclova. — Praha, 1995. — P. 173-203.

4. *Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. — М., 1962; *Tyschenko K.* Proto-Finnic and Indo-European Linguistic and Genetic Contacts // Етнічна історія народів Європи. Вип. 14. — К., 2003. — С. 52-60; див. також: *Лыткин В. И., Гуляев Е. С.* Краткий этимологический словарь коми языка. — М., 1970.

5. *Хайдаков С. М.* Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. — М., 1973; *Нерознак В. П.* Палеобалканские языки. — М., 1978; також: *Железняк І.* До етимології гідронімів Суба і Субот // Мовознавство. № 1, 1973. — С. 77-82.

6. *Абаев В. И.* О происхождении фонемы у(h) в славянском языке. Проблемы индоевропейского языкознания. — М., 1964; *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. — М., 1965. Див. також: *Тищенко К.* Мовні дарунки давніх сусідів... Розділ "Іранські впливи в українській мові" (С. 3-11).

7. *Шустер-Шевц Г.* Возникновение западнославянских языков из праславянского и особенности серболужицкого языкового развития // Вопросы языкознания. № 2, 1983. — С. 33-41.

8. *Трубачев О. Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. — М., 1967. — С. 3-81.

9. *Мартынов В. В.* Становление праславянского языка по данным славяно-иноязычных контактов. — Минск, 1982; *Мартынов В. В.* Язык в пространстве и времени. — М., 1983.

10. *Нерознак В. П.*, вказ. праця.

11. Див. також: *Крушельницкая Л. И.* Кельтский памятник в Верхнем Поднестровье // Краткие сообщения Института археологии. — 1965. — № 105. — С. 119-123; *Мачинский А. Д.* Кельты на землях к востоку от Карпат // Кельты и кельтские языки. — М., 1974. — С. 31-41; *Седов В. В.* Славяне и кельты (по данным археологии) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. — М., 1983. — С. 97-107; *Renfrew C.* Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins. — London, 1989.

12. *Белецкий А. А.* Греческие элементы в географических названиях Крыма // Этимология 1967. — М., 1969. — С. 201-214; *Білецький А. О.* Гідронімія Кримського півострова (грецький шар) // Питання гідроніміки. — К., 1971. — С. 38-46; *Пономарів О.* Грецизми в українській мові // Записки Історико-філологічного товариства Андрія Білецького. — Вип. 1. — К., 1997. — С. 21-27.

13. *Брайчевський М. Ю.* Римська монета на території України. — К., 1959; також: *Тищенко К. М.* Живий слід Риму...

14. *Топоров В. Н.* Древние германцы в Причерноморье: результаты и перспективы // Балто-славянские исследования. 1982. — М., 1983. — С. 227-263; *Топоров В. Н.* Oium Иордана (Getica, 27-28) и готско-славянские связи в Северо-Западном Причерноморье // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. — М., 1984. — С. 128-142; *Трубачев О. Н.* Названия рек Правобережной Украины. — М., 1968. Див. також: *Тищенко К.* Мовні дарунки давніх сусідів... Розділ "Відгомін ґотської держави" (С. 20-26).

15. *Kozak D.* Gli Unni // Tesori delle steppe. Cimmeri, Sciti, Sarmati, Unni, Avari e Cazari. — Milano, 1996. — P. 141-151; див. також: *Тищенко К.* Мовні дарунки давніх сусідів... Розділ "Мовні сліди каганатів алтайців" (С. 27-32).

16. *Трубачев О. Н.*:1957, ВЯ, № 5, С. 67.

17. *Kluge H.* Etymologisches Worterbuch der Deutschen Sprache. — Berlin, NY, 1975.

18. *Dauzat A.* Dictionnaire etymologique de la langue francaise. — Paris, 1938.

19. *Cortelazzo M., Zolli P.* Dizionario etimologico della lingua italiana: In 5 vol. — Bologna, 1979-1988.

20. ЕСУМ — Етимологічний словник української мови: В 7 т. — К., 1982-2002...

21. ODEE — The Concise Dictionary of English Etymology / Ed. T.F.Hoad. — Oxford, 1996.

22. GPC — Geiriadur Prifysgol Cymru. A Dictionary of the Welsh Language. — Caerdydd, 1967-2002. Див. також: *Mac Bain A.* An Etymological Dictionary of the Gaelic Language. — Glasgow, 1982 (E-version).

23. SSA — Suomen sanojen alkupera. Etymologinen sanakirja: 3 osana. — Helsinki, 1992-2000.

24. *Bielecki A. A.* La raccolta della terminologia marinara e pescherеccia nell'Unione Sovietica per l'ALM // Bolletino dell'Atlante Linguistico Mediterraneo. — Firenze, 1966. — P. 55-69; *Tyscenko K.* Lessico marinaro e peschereccio del litorale caucasico del mar Nero // Bolletino dell'Atlante Linguistico Mediterraneo. No 13-15 (1971-1973). — Firenze, 1976. — P. 645-663.

25. Пор. висновки на матеріалі словотвору: *Вендина Т. Э.* Дифференциация славянских языков по данным словообразования. — М., 1990.

26. *Менгес К.* Восточные элементы в "Слове о полку Игореве". — Ленинград, 1979. — С. 135.

27. СТМЯ — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: В 2 т. — Ленинград, 1975-1977. — Т. II. — С. 58, 59.

28. *Стрижак О. С.* Назви річок Полтавщини. — К., 1963.

29. Див. *Тищенко К.* Мовні дарунки давніх сусідів... Розділ "Мова про довге співжиття з кельтами" (С. 12-19).

30. *Тищенко К. М.* Кельтські етимології ...

31. *Диллон М., Чедвик Н. К.* Кельтские королевства. — СПб., 2002. — С. 85.

32. *Тищенко К. М.* Про кельтську спадщину деревлян...

33. *Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Вказ. праця, 193-194.

34. *Трубачев О. Н.* Этногенез... — С. 10.

35. *Renzi C., Andreose A.* Manuale di linguistica e filologia romanza. — Bologna, 2003. — P. 171.

36. *Kiss L.* Foldrajzi nevek etimologiai szotara. — Budapest, 1980; *Eichler E.* Die Ortsnamen der Niederlausitz. — Bautzen, 1975; *Eichler E., Walther A.* Ortsnamenbuch der Oberlausitz: In 2 Bde. — Berlin, 1978; *Fischer D., Eichler E., Naumann H.* Namen Deutscher Stadte. — Berlin, 1963; *Walter H.* A aventura das linguas do Ocidente. A sua origem, a sua historia, a sua geografia. — Lisboa, 1996; *Manczak W.* Wieza Babel. — Wroclaw, 2000; *Стрижак О. С.* Балкансько-українські взаємозв'язки і паралелі // Гідронімія України в її міжмовних і міждіалектних зв'язках. — К., 1981. — С. 31-65; *Стрижак О. С.* Етнонімія Геродотової Скіфії. — К., 1989; *Стрижак О. С.* Етнонімія Птолемеєвої Сарматії. — К., 1991; *Стрижак О. С.* Кельти й Україна // Україна. Наука й культура. Вип. 23. — К., 1989. — С. 266-277; *Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов. Москва, 1984; *Никонов В. А.* Краткий топонимический словарь. — М., 1968; *Поспелов Е. М.* Географические названия мира. Топонимический словарь. — М., 2002; *Трубачев О. Н.* Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Вопросы языкознания. — № 6, 1974. — С. 48-67.

37. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. — М., 1964-1973.

38. *Непокупний А. П.* Балтійсько-українські взаємозв'язки і паралелі // Гідронімія України в її міжмовних і міждіалектних зв'язках. — К., 1981. — С. 65-84.

39. *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. — М., 1974. — С. 18.

40. *Гаучас П.* К вопросу о восточных и южных границах литовских этнических территорий в Средневековье // Балто-славянские иссследования. 1986. — М., 1988. — С. 195-203, карты.

41. *Тищенко К.* Живий слід Риму...

42. *Фасмер М.* Вказ. праця. II, 642.

43. *Топоров В. Н.* 1984, 138.

44. *Тищенко К. М.* Гунські і аварські топоніми...

45. *Kiszely I.* A foldnepei 1. Europa nepei. — Budapest, 1979. — L. 136, 138, 140, 142, — з посиланнями на А. Муран.

46. *Cavalli-Sforza L. L.* e. a. The History and Geography of Human Genes. — Princeton, 1994. — P. 548, colour map 4.

Література

Абаев В. И. О происхождении фонемы у(h) в славянском языке. Проблемы индоевропейского языкознания. — М., 1964; *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. — М., 1965.

Белецкий А. А. Греческие элементы в географических названиях Крыма // Этимология 1967. — М., 1969. — С. 201-214; *Білецький А. О.* Гідронімія Кримського півострова (грецький шар) // Питання гідроніміки. — К., 1971. — С. 38-46.

Брайчевський М. Ю. Римська монета на території України. — К., 1959.

Вендина Т. Э. Дифференциация славянских языков по данным словообразования. — М., 1990.

Гаучас П. К вопросу о восточных и южных границах литовских этнических территорий в Средневековье // Балто-славянские иссследования. 1986. — М., 1988. — С. 195-203, карты.

ЕСУМ — Етимологічний словник української мови: В 7 т. — К., 1982-2002...

Железняк І. До етимології гідронімів Суба і Субот // Мовознавство. № 1, 1973. — С. 77-82.

Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. — М., 1970.

Мартынов В. В. Становление праславянского языка по данным славяно-иноязычных контактов. — Минск, 1982.

Мартынов В. В. Язык в пространстве и времени. — М., 1983.

Мачинский А. Д. Кельты на землях к востоку от Карпат // Кельты и кельтские языки. — М., 1974. — С. 31-41.

Менгес К. Восточные элементы в "Слове о полку Игореве". — Ленинград, 1979.

Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. Москва, 1984.

Непокупний А. П. Балтійсько-українські взаємозв'язки і паралелі // Гідронімія України в її міжмовних і міждіалектних зв'язках. — К., 1981. — С. 65-84.

Нерознак В. П. Палеобалканские языки. — М., 1978.

Никонов В. А. Краткий топонимический словарь. — М., 1968.

Пономарів О. Грецизми в українській мові // Записки Історико-філологічного товариства Андрія Білецького. — Вип. 1. — К., 1997. — С. 21-27.

Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. — М., 1974.

Поспелов Е. М. Географические названия мира. Топонимический словарь. — М., 2002.

Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. — М., 1979.

Седов В. В. Славяне и кельты (по данным археологии) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. — М., 1983. — С. 97-107.

СТМЯ — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: В 2 т. — Ленинград, 1975-1977.

Стрижак О. С. Балкансько-українські взаємозв'язки і паралелі // Гідронімія України в її міжмовних і міждіалектних зв'язках. — К., 1981. — С. 31-65.

Стрижак О. С. Етнонімія Геродотової Скіфії. — К., 1989.

Стрижак О. С. Етнонімія Птолемеєвої Сарматії. — К., 1991.

Стрижак О. С. Кельти й Україна // Україна. Наука й культура. Вип. 23. — К., 1989. — С. 266-277.

Стрижак О. С. Назви річок Полтавщини. — К., 1963.

Тищенко К. М. Аналоги кельтських місцевих назв України в топонімії Росії // Київський географічний щорічник. № 3, 2003. — С. 166-185.

Тищенко К. М. Гунські і аварські топоніми Сіверщини // Збереження історико-культурних надбань Сіверщини. — Глухів, 2005. — С. 14-24.

Тищенко К. М. До етимології етноніма кіммерійців // Східний Світ. № 1-2'97. — С. 106-111.

Тищенко К. Живий слід Риму в мові і географічних назвах України // Дивослово. № 10, 2004. — С. 67-73.

Тищенко К. М. Ім'я Глухова серед однотипних назв // Збереження історико-культурних надбань Сіверщини. — Глухів, 2004. — С. 9-18.

Тищенко К. М. Іраністичні арґументи на користь концепції центральнослов'янських мов // *Тищенко К. М.* Лекції з лінгвістики для сходознавців. — К., 1998. — С. 33-40.

Тищенко К. М. Іранські ізоглоси слов'янських мов // Східний Світ. № 1-2'1993. — С. 125-134.

Тищенко К. М. Кельтські етимології. І. Етнос (1-3) // Мовознавство. 2003. № 4. — С. 3-16; № 5. — С. 35-43; № 6. — С. 42-54.

Тищенко К. М. Кельтські назви селищ на витоках річок України // Народна творчість і етнографія. № 5-6, 2003. — С. 63-73; № 3, 2004. — С. 109-119.

Тищенко К. Мовні дарунки давніх сусідів: від скіфів до хозарів // Урок української. № 5-6, 2004. — Вкладка, С. 1-32.

Тищенко К. М. Мовні свідчення протофінської присутності у Західній Европі // Етнічна історія народів Європи. Вип. 9. — К., 2001. — С. 77-86.

Тищенко К. М. Про географічні назви Конотопщини // Київський географічний щорічник. № 4, 2004. — С. 134-142.

Тищенко К. Про кельтську спадщину деревлян // Україна. Наука і культура. Вип. 32. — К., 2004.

Тищенко К. Тюрінґи — ґерманське плем'я з монґольськими зв'язками // Етнічна історія народів Європи. Вип. 18. — К., 2005. — С. 11-18.

Топоров В. Н. Древние германцы в Причерноморье: результаты и перспективы // Балто-славянские исследования. 1982. — М., 1983. — С. 227-263.

Топоров В. Н. Oium Иордана (Getica, 27-28) и готско-славянские связи в Северо-Западном Причерноморье // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. — М., 1984. — С. 128-142.

Топоров В. Н., Трубачев О. Н. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. — М., 1962.

Трубачев О. Н. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. — М., 1967. — С. 3-81.

Трубачев О. Н. Названия рек Правобережной Украины. — М., 1968.

Трубачев О. Н. Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Вопросы языкознания. — № 6, 1974. — С. 48-67.

Трубачев О. Н. Этногенез и культура ранних славян. Лингвистические исследования. — М., 2003.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. — М., 1964-1973.

Хайдаков С. М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. — М., 1973.

Шустер-Шевц Г. Возникновение западнославянских языков из праславянского и особенности серболужицкого языкового развития // Вопросы языкознания. № 2, 1983. — С. 33-41.

Bielecki A. A. La raccolta della terminologia marinara e pescehereccia nell'Unione Sovietica pper l'ALM // Bolletino dell'Atlante Linguistico Mediterraneo. — Firenze, 1966. — P. 55-69.

Cavalli-Sforza L. L. e. a. The History and Geography of Human Genes. — Princeton, 1994.

Cortelazzo M., Zolli P. Dizionario etimologico della lingua italiana: In 5 vol. — Bologna, 1983.

Dauzat A. Dictionnaire etimologique de la langue francaise. — Paris, 1938

Eichler E. Die Ortsnamen der Niederlausitz. — Bautzen, 1975.

Eichler E., Walther A. Ortsnamenbuch der Oberlausitz: In 2 Bde. — Berlin, 1978.

Fischer D., Eichler E., Naumann H. Namen Deutscher Stadte. — Berlin, 1963.

GPC — Geiriadur Prifysgol Cymru. A Dictionary of the Welsh Language. — Caerdydd, 1967-2002.

Kiss L. Foldrajzi nevek etimologiai szotara. — Budapest, 1980.

Kiszely I. A foldnepei 1. Europa nepei. — Budapest, 1979.

Kluge H. Etymologisches Worterbuch der Deutschen Sprache. — Berlin, NY, 1975.

Krahe H. Die Struktur der arleuropaischer Hydronymie. — Wiesbaden, 1963.

Kozak D. Gli Unni // Tesori delle steppe. Cimmeri, Sciti, Sarmati, Unni, Avari e Cazari. — Milano, 1996. — P. 141-151.

Mac Bain A. An Etymological Dictionary of the Gaelic Language. — Glasgow, 1982 (E-version).

Manczak W. Wieza Babel. — Wroclaw, 2000.

ODEE — The Concise Dictionary of English Etymology / Ed. T. F. Hoad. — Oxford, 1996.

Renfrew C. Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins. — London, 1989.

Renzi C., Andreose A. Manuale di linguistica e filologia romanza. — Bologna, 2003.

Soni R. Shabd-Sanskriti. — New Delhi, 1998.

SSA — Suomen sanojen alkupera. Etymologinen sanakirja: 3 osana. — Helsinki, 1992-2000.

Tyscenko K. Lessico marinaro e peschereccio del litorale caucasico del mar Nero // Bolletino dell'Atlante Linguistico Mediterraneo. No 13-15 (1971-1973). — Firenze, 1976. — P. 645-663.

Tyschenko K. Proto-Finnic and Indo-European Linguistic and Genetic Contacts // Етнічна історія народів Європи. Вип. 14. — К., 2003. — С. 52-60.

Walter H. A aventura das linguas do Ocidente. A sua origem, a sua historia, a sua geografia. — Lisboa, 1996.

Zvelebil M. Indo-European Origins of the Agricultural Transition in Europe // Whither Archaeology? / Ed. M. Kuna, N. Venclova. — Praha, 1995. — P. 173-203.

The article under consideration states the total combination of linguistic facts which is a generalization of 350 publications on the research of ancient ethnolinguistic contacts of Ukrainian vocabulary and toponymy. The author discusses toponymic facts and lexical borrowings, explains their presence in the Ukrainian language, and in the conclusion gives his view on the succession of the Ukrainian folk through the contacts with its neighbours.

КОМПЛЕКС ОБРЯДІВ ВИКЛИКАННЯ ТА ЗУПИНЕННЯ ДОЩУ У РУМУНІВ БУКОВИНИ

Антоній МОЙСЕЙ

Основа землеробського календаря у східних романців (у тому числі і румунів Буковини) склалася поступово поряд із скотарським у дохристиянські часи у процесі взаємодії людини з природою, на основі переданих із покоління у покоління астрономічних, метеорологічних та інших спостережень. Одними з вагомих і найархаїчніших складників аграрних звичаїв та обрядів у румунів були обряди викликання й зупинення дощу, які під тиском цивілізаційних процесів лише частково збереглися до наших днів.

До окремих аспектів даної проблеми зверталися у своїх роботах М. Я. Салманович[1], В. С. Зеленчук, Ю. В. Попович[2], які навели короткі дані про обряди викликання дощу, поширені у центральнорумунському ареалі. Е. А. Рікман[3] подав інформацію про обряди "Калоян" та "Папаруде" у с. Мольниця сучасного Герцаївського району Чернівецької області. Однак, на даний час слід констатувати відсутність цілісного дослідження обрядів викликання та зупинення дощу, практикованих румунами Буковини, що відкрило б перспективу узагальнення цих обрядів, визначення їх виконавців – "соломонарів", "градівників", "цегельників" тощо, а також виявлення зв'язку даних обрядодій із культом плодючості, імітаційною магією, похоронними та обрядами ініціації.

Найбільш важливу інформацію про обряди викликання та зупинення дощу румунів Буковини було почерпнуто з народознавчих праць та відповідей на етнографічні анкети румунських дослідників традиційної культури населення Буковини другої половини XIX – початку XX ст.: Б. П. Хаждеу[4], С. Ф. Маріан[5], Є. Нікуліце-Воронка[6], Т. Памфіле[7], Н. Дєнсушану[8] та ін. За допомогою цих джерельних матеріалів можна визначити основні обряди викликання та зупинення дощу і їх виконавців, що побутували у румуномовного населення сучасного Сторожинецького, Глибоцького, Новоселицького та Герцаївського районів Чернівецької області, а також сучасного Сучавського повіту Румунії.

Серед різних магічних обрядодій румунів Буковини, пов'язаних із викликанням дощу, найбільшого поширення набули "Калоян" та "Папаруда".

Термін "Калоян" визначений І. Гіною у "Довіднику календарних народних звичаїв" як "посланець до Бога дощу задля благання розв'язати або зв'язати дощі, уособлений лялькою, виготовленою з глини, ганчір'я, соломи або гілок, та одягненою у лахміття"[9]. Даний обряд поширився майже на всій території проживання румунів (Румунія, Молдова, Добруджа, Буковина)[10]. Для нього характерні назви чоловічої статі: Калоян-Скалоян-Батько Сонця-Святий Сонце-св. Ілля; або жіночої статі: Дощ-Бабка Дощу-Мати Калояна-Мати Мандрівниця-Божа Матір-Фея-Скалояна-Засуха-Мати Засухи[11]. На Буковині найбільше поширена назва "Калоян", а в південній її частині побутували також назви "Бабка Дощу", "Мати Дощу", "Мати Засухи" та ін.[12]

Один з найбільш характерних для цієї зони описів "Калояна" подав румунський етнограф С. Ф. Маріан у праці "Свята у румунів" (1898-1901). За цим обрядом, щороку третього вівторка після Великодня рано-вранці дівчата виліплювали маленького глиняного хлопчика, якого іменували "Калоян" або "Скалоян" (у деяких місцевостях – "Матір дощу"). Його одягали у народне вбрання, клали у маленьку труну, обкладали шкаралупою великодніх писанок та волошками і ховали за межею села. Мета обряду – викликати дощ. На третій день після похорону "Калояна" викопували, оплакували та повертали у село, де кидали у колодязь або в річку. При цьому висловлювали побажання, щоб рік був дощовим та родючим: "Coloiene, Iene, / Coloiene, Iene, / Dute-n cer si cere / Sa sloboada ploile, / Zilele si noptile / Sa deschida portile / Sa curga ca girlele / Ca sa creasca grinele." / "Колояне, Яне, / Колояне, Яне, / У небес проси / Звільнити дощі, / Дні та ночі / Щоб брами відчинили, / Та, як потоки текли, / Щоб хліба росли"[13].

Цей звичай можна зустріти і в наші дні. У румуномовних селах Нижнього Буковин-

ського Попруття (Новоселицький район) молодь у засушливу пору року здійснює ритуал "похорону засухи". Він лише частково подібний до описаного С. Ф. Маріаном "Калояна". Тут опудало виготовляють з воску чи ганчір'я. Обряд виконується не у точно визначений день, а лише тоді, коли довго нема дощу[14].

На думку теоретика румунської фольклористики П. Руксендою, "Скалоян" ("Калоян") відігравав роль посередника між землею і небом, тобто обряд спрямований на досягнення зв'язку між людьми і Богом[15].

Структуру промовлянь "Скалояна" ще в XIX ст. аналізував румунський учений Г. Теодореску у праці "Румунські народні поезії". Він поділив промовляння на благання, повторювані впродовж усієї промови ("Калояне, Яне"), прохання, виголошені у наказовій формі ("У небес проси / Відкрити брами, / Звільнити дощі, / Та, як потоки текли, / Дні та ночі"), та мотивацію прохання ("Щоб хліб ріс")[16].

Загальнобуковинський обряд "Калоян", описаний С. Ф. Маріаном, доповнюється різними варіантами виконання дійства. Цей обряд відомий у с. Пашкани Стольничени (південної частини Буковини) під назвою "Калайман", практикується під час посухи. Обряд здійснювали в основному дівчата (с. Пашкани Стольничени[17], Кручя Броштени, Басарабь, Котиргаш Броштени, Саска[18] – південної частини Буковини) та жінки (с. Мелінь, Долхаска, Джулешти Дрегенешти, Форешти – південної частини Буковини) або спільно, дівчата і жінки (с. Басарабь, Котиргаш Броштени)[19]. У більшості цих сіл ляльку виготовляли в образі людини, яка символізувала засуху (с. Басарабь, Котиргаш Броштени, Долхаска, Саска), "Мати дощу" (с. Кручя Броштени, Мелінь) або "Мати засухи" (с. Джулешти Дрегенешти). Її робили з ганчір'я, однак існували і деякі відмінності, так у с. Кручя-Броштени основу ляльки виготовляли з дерева і одягали у національний костюм, у с. Долхаска – з чистого ганчір'я, взятого у вагітної жінки[20]. Іноді тулуб ляльки набивали тирсою, стружкою та кукурудзяними качанами (с. Мольниця Герцаївського району). Довжина ляльок у цьому селі сягала від 15 до 75 см.[21] Центральним елементом обряду було закопування ляльки на роздоріжжі (с. Басарабь), на межі села (с. Форешти, Саска)[22]. У с. Мольниця труною для ляльки слугувала картонна коробка з-під взуття, обгорнута марлею та прикрашена васильком. До місця поховання труну з лялькою приносили на дерев'яних ношах (Ларга, Медвежье – Молдова; с. Мольниця Герцаївського району)[23]. У дорозі процесія зупинялася біля криниць, де хлопці кропили всіх водою. Через декілька днів ляльку викопували та вкидали у річку або криницю. З деякими відмінностями це дійство відбувалось у с. Пашкани Стольничени, де ляльку не викопували[24]. Під час вкидання викопаної ляльки у воду у с. Дрегенешти (південна частина Буковини) дівчата виголошували: "A murit mama secetei / Si a inviat mama ploii" / "Померла мати засухи / Та ожила мати дощу". Подібні слова виголошувалися і в с. Мелінь: "Draga mea, mosica mea, / Da cum ne-ai suparat: / Pe noi ne-ai lasat / Si ploaie nu ne-ai dat..." / "Люба моя, бабусю моя, / Як ти нас засмутила: / Нас лишила / І дощу нам не дала..."[25]. У с. Удешти Сучавського повіту в обряді брала участь і дівчина на виданні, вбрана у весільне плаття, яку кидали у воду[26]. Слід зазначити, що після завершення церемонії у с. Пашкани Стольничени дівчата збиралися у домі, де була виготовлена лялька, і пригощалися. Цей обід дістав назву "поминки калоянів" ("pomana caloienilor")[27].

Зовсім інакше завершувався цей обряд у с. Мольниця. Там хлопчики, які не брали участі у "похоронах", намагалися віднайти місце поховання і вкрасти ляльку. Якщо вони знаходили і викопували ляльку, – вірили, що скоро піде дощ, у разі невдачі – через тиждень хлопці, які закопали ляльку, самі відкопували та "відроджували" її, потім вбивали, розриваючи на шматки і розкидали їх у полі, засіяному пшеницею. Розірвана лялька повинна була відродити рослинницьку силу землі. В подальшому повторювали обряд з новою лялькою. У засушливе літо ховали декілька ляльок[28].

Слід відзначити схожість певних періодів даного обряду з похоронними обрядами, а саме – голосіння, похоронна процесія, поминки тощо. Однак, характерною особливістю даного обряду є відсутність прямого інсценування смерті. Виготовлену з глини ляльку одразу ж одягали як покійника, тобто в народній свідомості "Калоян" вже з самого початку вважався мертвим. У цьому контексті розривання ляльки на шматки та розкидання їх у полі не

означало інсценування вбивства, оскільки це дійство відбувається після її похорону. На нашу думку, шматочки тіла “Калояна” мали сприяти відновленню плодючості землі. Зв’язок “Калояна” з культом плодючості, на наш погляд, проявляється також у акті начинення тулубу ляльки кукурудзяними початками, обкладання її шкаралупою великодніх писанок, кроплення водою учасників процесії за допомогою віника, виготовленого з верхньої частини кукурудзяного початка тощо. Крім того, у цьому обряді простежуються і сліди імітаційної магії, а саме в обрядах кроплення водою учасників процесії, та в інших дійствах, пов’язаних з водою.

За твердженням румунської дослідниці Л. Бердан, “Калоян” символізував також обряд ініціації, що проявилося в акті поховання – викопування ляльки, поховання ляльки у священному просторі: на роздоріжжі, на межі сіл[29].

Наведений С. Ф. Маріаном обряд має багато спільних рис з описаним С. Килимником обрядом “похорону Ярила” в українців. Українці так само перед Зеленими святами робили солом’яного боввана в образі чоловіка, обряд виконувався молоддю, опудало оплакували, хоронили або топили. Однак, за твердженням самого автора, мета цього обряду в українців досі не з’ясована[30].

Подібність за змістом, формою та термінологією румунських, молдавських та болгарських обрядів, дозволила В. С. Зеленчуку і Ю. В. Поповичу виділити їх у специфічний регіон, що має свої відмінності і охоплює територію Молдови, Добруджи, Мунтенії та північну частину Болгарії. На їхню думку, територія поширення обряду збігається із зоною розселення північної групи фракійських племен в останні століття до н. е. – перші століття н. е., що свідчить про те, що східнороманські і болгарські обряди своїм походженням пов’язані із стародавніми фракійцями та їх релігією[31]. Саме у період ранніх контактів фракійського і слов’янського населення на Балканському півострові, вважають автори, фракійці перейняли від слов’ян назву обряду “Калоян”, який, можливо, походить від давньослов’янського “кален”, що означає “глиняний”[32]. Румунський дослідник Д. Олтян висловив також припущення, що назва “Калоян” походить від болгарського “Калеян” – “глиняна лялька”[33].

На підтвердження тези про фракійсько-дакське коріння обряду “Калоян” румунська дослідниця М. Комша навела приклад зображення ритуалу викликання дощу на одному з фрагментів керамічного посуду зі стоянки Попешти-Новач (Джурдський повіт Румунії)[34].

Про давність побутування цього обряду свідчать чоловічі та жіночі назви і фігури ляльки, які, на думку Л. Бердан, свідчать про те, що обряд виконувався у перехідному періоді від матріархату до патріархату. Про цей факт свідчить і використання у деяких зонах Румунії двох ляльок – чоловічої і жіночої статі: Калоян-Калояна, Мати Дощу-Батько Сонця[35].

Поступово магічна основа даного обряду втрачається. Так, якщо першопочатково обряд проводився з метою відновлення землі, то в подальшому його завдання обмежилося лише викликанням дощу. З початку XX ст. обряд став поступово перетворюватись на дійство ігрового характеру.

Крім “Калояна”, у румунів Буковини побутував ще один обряд, виконуваний з метою викликання дощу під час тривалої засухи – “Папаруда” або “Пепелуга”, який, на думку Д. Олтяна, має індоєвропейське коріння[36]. Одну з перших згадок про виконання цього обряду вміщено у “Описі Молдови” (1716) молдавського господаря Д. Кантемира (у 1359-1774 рр. територія Буковини входила до складу Молдавського князівства – *А. М.*). Так, молдавські селяни одягали дівчину, якій ще не виповнилося і 10 років у сорочку, виплетену з листя та трави. У супроводі дітей, танцюючи та співаючи, вона обходила село, а старі жінки виливали їй на голову холодну воду. При цьому всі співали: “Papaluga sus in cer, portile deschide-i, izbaveste ploile ca sa creasca grau, secara, mei”... / “Пепелуге високо у небі, брами відчини, відпусти дощ, щоб росла пшениця, жито, просо”...[37]

Під назвою “Папаруда” буковинці розуміли “злих, високих та худих чоловіка чи жінку” (с. Маморниця Герцаївського району), “щось довге, високе, обідране та немите” (с. Басарабь сучасного Сучавського повіту), “велику і високу жінку” (с. Дрегенешти), “високу та тупу жінку або чоловіка” (Стольничешти Прежескул, Космешти сучасного Сучавського повіту). У с. Джулешти Дрегенеску іноді дуже високому чоловікові могли сказати, що він “високий як папалуга”[38]. Обряд виконувався діть-

ми, дівчатами, жінками, іноді хлопцями[39], а також циганками[40]. При цьому одного з групи роздягали, вбирали в лахміття, обвивали гірляндами з квітів та листям і водили на мотузку від хати до хати. Всі співали, аплодували, а "папаруда" танцювала. Після цього господарі кропили "папаруду" водою та обдаровували. У с. Кручя Броштени було зафіксоване виконання цього обряду циганками. Так, одну з циганок обгортали листями бузини, ганчір'ям і водили за собою[41].

Отже, хоча обряди "Калоян" та "Папаруда" і різняться за формою проведення, вони мають багато спільних рис: обидва виконувались з однією і тією самою метою — викликати дощ під час засухи, вони відігравали роль посередника між землею і небом, в обох був присутній звичай обливання тощо.

За віруваннями румунів Буковини, в природі існували спеціальні "непрості" люди — носії езотеричних знань — "соломонарі" ("solomonari"), які могли керувати дощовими хмарами. У "Словнику сучасної румунської мови" цей термін визначений як "особа, яка володіє певними астрономічними знаннями, може складати календарі, передбачати майбутнє; чарівник, який читає по зірках і може керувати дощами, бурями, градом"[42]. Цей термін вперше був згаданий у першому варіанті книги І. Будай-Деляну "Циганіада", який лишився у рукописі[43]. Він відомий майже у всіх повітах Румунії[44]. На думку бухарестської дослідниці А. Олтяну, за своїми функціями румунський "соломонар" подібний до польського "planetnik", словацького "planjetnici", українського "чорнокнижник"[45].

На відміну від інших носіїв езотеричних знань, "соломонарі", за віруваннями буковинських румунів, проходили спеціальну семирічну школу під землею, де їх сам диявол навчав усіх мов живих істот, таємниць природи, чарам і ворожінням, що існують на землі. І лише після завершення навчання вони забиралися на крилах вітру на хмари і починали керувати градом та хуртовинами[46]. Основними атрибутами "соломонарів" виступали "золота вуздечка" та "чорна книга". Вуздечкою вони приборкували драконів, на яких піднімалися на хмари і "варили лід". Так, у деяких буковинських селах, коли гримить грім перед бурею, казали, що вариться лід. "Чорну книгу" "соломонарі" читали коли за допомогою драконів піднімали лід з бездонних озер у небо, або коли заповнювали назад озера водою. Так, у с. Дорна (південної частини Буковини) вірили, що озеро, звідки ці істоти брали лід, є на горі Інелул[47].

Характерною особливістю цих "непростих" людей є те, що вони ходили просити милостиню по селах, могли наслати град та бурю на поля тих селян, які їх скривдили. Тому з особою, яку підозрюють у володінні такою силою, у селі поводяться добре[48].

Слід зазначити, що дощовими хмарами могли керувати і особи жіночої статі — "соломонеріце", які були навчені соломонарями-самітниками (цей термін відомий у Ботошанському, Фегераському та Сучавському повіті Румунії)[49]. Крім того, у праці Є. Нікуліце-Воронки "Звичаї та вірування румунського народу" зустрічаємо ще один синонім "соломонарів", що побутував на Буковині: "Град направляють фармазони, для чого навчаються як ним керувати"[50].

На думку Д. Олтяна, "соломонарі" є нащадками дако-гетських священиків. Внаслідок археологічних знахідок стало можливим зробити висновок що у IV-I ст. до н. е. контроль над атмосферними драконами здійснювали жриці богині, зображеної у іпостасі володарки тварин. Про це свідчить зображення на позолочених срібних таблицях, виявлених на півдні Дунаю (Летніца), де жінка сидить верхи на триголовому монстрі, а на таблицях, виявлених на стоянці Лупу, зображена подібна жінка, яка тримає у руці дракона із головою коня[51].

Для відвернення дощових хмар надісланих "соломонарями", у буковинських румунів існували спеціальні люди, які отримали у народі назви "градівників", "каменярів", "цегельників" або "контрсоломонарів" ("grindinar", "pietrar", "caramidar", "contrsolomonar")[52]. Вони, зазвичай, перебували на утриманні села та оберігали поля і пасовища від граду. Під такими самими назвами вони були відомі і в Румунії[53]. Вони мали багато спільного із гуцульськими "баїлами" чи "градівниками", бойківськими "хмарниками", сербськими "облачарами" чи "облакопрогонниками"[54].

Професія "градівника" передавалася у спадок від батька до сина, крім того градівники проходили певний обряд ініціації — постилися напередодні Різдва, св. Василя, Водохреща. Найбільш поширений обряд, який виконували

"градівники", полягав у тому, що у переддень згаданих свят, сидячи за обрядовим столом на тому місці, де до того сидів священик, який ходив з іконами по селу, виголошували спеціальні заклинання проти "соломонарів": "Voi solomonarilor, / Dusmanii crestinilor! / Poftim azi la mine-n casa / Si veti sta l-aceasta masa / Si cu mine veti manca, / Din bucate veti gusta, / Cate sunt pe masa mea. / Poftim azi de ospatati / Ca nimic sa nu-mi stricati..." / "Ви соломонарі, / Вороги християн! / Запрошую сьогодні до себе в дім / І будете сидіти за цим столом / І зі мною пригощатися, / Страви спробуйте, / Скільки є на моєму столі. / Запрошую сьогодні пригощатися / Щоб нічого не знищили..."[55]. Під час виголошення заклинання вони тримали у руці гілку ліщини, якою потім відвертали дощові хмари від села.

Символічне запрошення бурі на ритуальну трапезу відоме і в карпатських "градівників". У зв'язку із цим викликає інтерес записане чернівецьким дослідником І. Г. Чеховським повідомлення від професора К. Ф. Германа з Чернівців про зразок магічної практики, який йому випало спостерігати у 1930-х роках у виконанні свого батька Федора Юрійовича, 1883 р. н., лісоруба, без освіти, у с. Розтоках над Черемошем, на Буковинській Гуцульщині. Так, перед початком родинної трапези на різдвяний Святвечір мати накладала до однієї великої миски по ложці з кожної ритуальної страви, а батько, Федір Герман, виходив з тією вечерею на подвір'я й урочистим голосом тричі запрошував на вечерю природні стихії. Виголосивши запрошення, він розкидав ложкою частину "вечері для бурі" навхрест на всі чотири сторони світу і хрестився. На думку І. Г. Чеховського, особливість запрошення-заклинання зазначених адресатів полягала у конструюванні тексту за формулою заклинання-відторгнення: тобто, якщо запрошені істоти не приходили, то виконавець обрядодійства заклинав їх, щоб так само не з'являлись упродовж усього року й не чинили йому жодної шкоди. Що ж до наведеного дійства, то воно розглядалося ученим як вербальний "синонім" жертвоприношення, що мало характер підношення жертви у порубіжний локус[56].

Для відвернення дощових хмар румунські "градівники" виходили на межі села і вимовляючи заклинання, відвертали град гілкою ліщини від села у безлюдні місця. У разі, коли "соломонарі" їх не слухали, "градівники" різали навхрест косами хмари — одразу "соломонар" верхи на драконі падав на землю, а згори на нього рушився весь лід. Іноді для відвернення граду "градівники" використовували більш складні обрядодії: встромлювали ніж у землю, відвертали хмари вербовою гілкою, якою врятували жабку з пащі змії[57], виходили у поле в самому кожусі одягненому хутром назовні на голе тіло, відвертали град спеціально виготовленою палицею, яка на одному кінці мала заглиблення, заповнене освяченою пшеницею[58].

Магічні дійства для відвернення граду виконували також "цегельники", які мали забезпечити добру погоду для будівельників. Вони закопували у землю міх з водою, зверху запалювали вогнище. Після завершення будівельних робіт відкопували міх, підвішували та робили в ньому маленький отвір, щоб вода з нього витікала помалу — у разі недотримання цієї умови — людей чекала повінь[59].

Простим буковинським селянам були відомі й індивідуальні дійства захисту від граду, хуртовин тощо. Один з таких обрядів зафіксований у с. Богденешти, під час якого жінки заманювали вагітну жінку до криниці і виливали їй на голову відро води. Якщо жінка ображалася на них, — вони вірили, що скоро піде дощ[60]. Для відвернення граду били у церковні дзвони, кидали на подвір'я сокиру лезом догори, а також сапу, хлібну лопату, віник тощо[61]. Для припинення дощу люди запалювали свічку і ладан, свічку ставили на підвіконня і тримали там, доки не мине град, ладаном обкурювали оселю. При цьому вимовляли спеціальні слова: "Fugi ploaie / Calatoare, / Ca te-ajunge / Sfantul Soare / C-un mai / C-un pai / Cu sabia / Lui Mihai, / Cu cutitul / Omului, / Taie capul / Domnului!.." / "Біжи, дощ / Мандрівний, / Бо наздожене / Святий Сонце / З молотком, / З соломинкою, / З мечем / Мігая, / З ножем / Людини, / Відріже голову / Бога! ..."[62]. В іншому випадку крали у церкві церковне клепало і вкидали у криницю чи річку (с. Борка, Броштени, Васкани — південна Буковина)[63]. Існував подібний обряд з іконою, яку викрадали з якоїсь хати або церкви і кидали у криницю чи річку (Долхаска, Борка, Броштени, Цолешти, Богденешти, Саска — південна Буковина). Так само ви-

конувався обряд із вкраденою посудиною, яку також кидали у криницю (с. Долхаска), або прив'язували до верби чи іншого дерева, щоб отвір посудини був направлений у бік джерела (с. Богденешти). Найбільш поширений був обряд, що виконувався священиком, який з процесією виходив у поле та читав молитви біля криниці (с. Борка, Броштени, Долхаска, Цолешти – південної частини Буковини, с. Тирнавка – сучасного Герцаївського району)[64]. Слід зазначити, що вихід священика з процесією у поле існує і в наш час майже у всіх буковинських селах.

Крім того, буковинським румунам були відомі і деякі маніпуляції з гострими залізними предметами: заривали у землю тупий кінець сокири, гострий же направляли вгору; різали навхрест хмару гострим кінцем сокири[65].

Ці індивідуальні обряди мають чимало спільних рис з аналогічними обрядами слов'янських народів. Так, українці Полісся з тією самою метою викрадали хрест та глиняні горшки і вкидали їх у криницю, обливали водою вагітну жінку біля колодязя, запалювали "громничу" свічку під час граду[66]. Загальнослов'янським вважає Н. Толстой ритуал кидання хлібної лопати, практикований у багатьох районах Чернігівської, Житомирської, Гомельської, Рівненської та Брестської областей. Болгарам, сербам, полякам, росіянам і словенцям був відомий звичай викидати гострі залізні предмети лезом догори для розсікання дощової хмари; серби, хорвати, поляки били у церковний дзвін під час бурі[67].

Буковинським румунам були відомі і деякі звичаї та обряди для зупинення чи відведення граду, хуртовин тощо, які виконувались, або у яких використовувались об'єкти, освячені на певні календарні свята. Так, в уявленні буковинців володарем граду та атмосферних драконів був св. Петро. Вони вірили, що, коли не дотримуватись суворо дня цього святого, він за допомогою драконів "варить льод" та насилає град на їх поля і пасовища[68]. Поряд зі св. Петром буковинці святкували також день св. Іоана Зварювача Каменю ("sf. Ioan Fierbe Piatra"), коли суворо заборонялося працювати[69]. З метою відведення дощу буковинські румуни святкували наступні дні: Велику неділю (свято посівів і захисту ланів від граду, святкують 3 дні)[70], св. Іллі[71], переддень Арміндена[72], св. Фоки, Марини, Пантелія Мандрівника (с. Ватра Молдовіцей південної частини Буковини), "Великий ярмарок" або "Кам'яний ярмарок" (перший четвер після Великої неділі)[73] тощо. У с. Михальча (північної частини Буковини) жінкам заборонялося працювати також у перший четвер після Великодня[74]. Град також могли відвернути за допомогою хреста, зображеного на пасці, освяченій на Великдень у церкві[75].

Відповідно до природної циклічності і стабільності, у світогляді румунів Буковини простежується ідея циклічності і сталості. Селянське життя було до певної міри прогнозованим, залежало лише від певних природних катаклізмів (надмірне зволоження ґрунту, посуха, буря, град та ін.), які на території їх проживання траплялися нечасто. Тому й духовний світ людини був чітко визначений, сталий, пов'язаний, у першу чергу, з природою. Саме у цьому контексті обряди викликання дощу під час тривалої посухи та надмірного зволоження ґрунтів відіграють значну роль у повсякденному житті румунського селянина. Аналіз зазначених вище обрядів викликання та зупинення дощу підводить нас до висновку про наявність у буковинських румунів певної системи, яка складалася з кількох компонентів: 1. "Калоян" і "Папаруда", що були розповсюджені майже на всій території проживання румунів на Буковині; 2. комплекс обрядів, які виконували "соломонарі" та "контрсоломонарі"; 3. сукупність індивідуальних (більш простих) обрядів, яких незмінно дотримувались прості селяни; 4. обряди, приурочені до певних календарних свят. Весь цей комплекс обрядів застосовувався не лише безпосередньо під час грози, чи при появі дощових хмар, але і як ритуали профілактичного характеру, проведені без фіксації певної календарної дати, або ритуали, які входили до річного циклу землеробського календаря. Це підтверджує системний характер обрядів та ритуалів, пов'язаних з одним із значущих елементів життя хліборобів. На користь цієї думки можна привести також факт дохристиянського походження цих обрядів, які впродовж століть змогли зайняти у землеробському календарі позицію, згідно з їх функціональною необхідністю. Комплексне дослідження цих обрядів дозволяє встановити пантеон "володарів" граду, хуртовин у буковинських румунів – св. Петро,

св. Іоан, св. Фока та ін., а також річні свята, дотримувані для відвернення граду від полів і пасовищ. Оскільки обряди викликання та зупинення дощу чітко прив'язані до аграрних звичаїв та обрядів, їх потрібно розглядати у тісному взаємозв'язку.

1. *Салманович М. Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники. — М., 1978. — С. 244-257.

2. *Зеленчук В. С., Попович Ю. В.* Антропоморфные обряды у восточнороманских народов (XIX — начало XX в.) // Проблемы истории и культуры. — М., 1981. — С. 195-201.

3. *Рикман Э. А.* Обряд вызывания дождя на севере Молдавии и в Буковине // Полевые исследования института этнографии. 1980-1981. — М., 1981. — С. 29-36; *Рикман Э. А.* О двух молдавских народных представлениях // ПИИЭ. 1977. — М.. — 1979. — С. 40-44.

4. *Muslea I., Barlea O.* Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu. — Bucuresti, 1970. — 634 p.

5. *Marian S. F.* Sarbatorile la romani. — Bucuresti, 1898. — Vol. I. — 290 p.; 1899. — Vol. II. — 307 p.; 1901. — Vol. III. — 346 p.; *Marian S. F.* Sarbatorile la romani. — Bucuresti, 1994. — Vol. I-II. — 460 p.; *Marian S. F.* Sarbatorile la romani / Editie ingrijita de I. Datcu. — Bucuresti, 1995. — Vol. I. — 320 p.; Vol. II. — 360 p.; *Marian S. F.* Sarbatorile la romani. Studiu etnografic / Editie ingrijita si introducere de I. Datcu. — Bucuresti, 2001. — Vol. I. — 222 p.; Vol. II. — 216 p.; Vol. III. — 244 p.; *Marian S. F.* Mitologie romaneasca (Editie ingrijita de A. Olteanu). — Bucuresti, 2000. — 200 p.

6. *Niculita-Voronca E.* Datinele si credintele poporului roman adunate si asezate in ordine mitologica (Editie ingrijita de V. Durnea). — Iasi, 1998. — Vol. I. — 496 p.; Bucuresti, 1998. — Vol. II. — 495 p.; *Voronca E. N.* Datinele si credintele poporului roman. — Cernauti, 1903.

7. *Pamfile T.* Sarbatorile la romani: Sarbatorile de toamna si postul Craciunului. Studiu etnografic. — Bucuresti, 1914. — 216 p.; *Pamfile T.* Sarbatorile la romani: Sarbatorile de vara la romani. Studiu etnografic. — Bucuresti, 1911. — 234 p.; *Pamfile T.* Sarbatorile la romani. — Bucuresti, 1997; *Pamfile T.* Vazduhul dupa credintele poporului roman. — Bucuresti, 1916.

8. *Fochi A.* Datini si eresuri populare de la sfarsitul secolului al XIX: Raspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu. — Bucuresti, 1976. — 392 p.

9. *Ghinoiu I.* Obiceiuri populare de peste an. Dictionar. — Bucuresti, 1997. — P. 37.

10. *Olinescu M.* Mitologie romaneasca. Cu desene si xilografuri de autor (Editie critica si prefata de I Oprisan). — Bucuresti, 2003. — P. 244.

11. *Ghinoiu I.* Obiceiuri..., вказ. праця. — С. 37.

12. *Там само.* — С. 128; *Fochi A.* Datini si eresuri..., вказ. праця. — С. 269.

13. *Marian S. F.* Sarbatorile la romani. — Bucuresti, 1898. — Vol. III. — P. 210-213.

14. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. — 1997. — Т. 20. — С. 3-5.

15. *Ruxandoiu P.* Folclorul literar in contextul culturii populate romanesti. — Bucuresti, 2001. — P. 270.

16. *Teodorescu G. D.* Poezii populare romane. — Bucuresti, 1886. — P. 211.

17. *Muslea I., Balea O.* Tipologia folclorului..., вказ. праця. — С. 372.

18. *Fochi A.* Datini si eresuri..., вказ. праця. — С. 267.

19. *Там само.* — С. 268.

20. *Там само.* — С. 269.

21. *Рикман Э. А.* Обряд вызывания... — С. 30.

22. *Fochi A.* Datini si eresuri... — С. 270.

23. *Рикман Э. А.* Обряд вызывания... — С. 31.

24. *Muslea I., Barlea O.* Tipologia folclorului... — С. 372.

25. *Fochi A.* Datini si eresuri... — С. 274-275.

26. *Berdan L.* Totemism romanesc. Structuri mitice arhetipale in obiceiuri, ceremonialuri, credinte, basme. — Iasi, 2001. — P. 74.

27. *Muslea I., Barlea O.* Tipologia folclorului... — С. 372.

28. *Рикман Э. А.* Обряд вызывания... — С. 34.

29. *Berdan L.* Totemism romanesc... — С. 74.

30. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. — Вінніпеґ-Торонто, 1962. — Т. 4. — С. 369-370.

31. *Зеленчук В. С., Попович Ю. В.* Антропоморфные обряды... — С. 198-199.

32. *Там само.* — С. 199.

33. *Oltean D.* Religia dacilor. — Bucuresti, 2002. — P. 435.

34. *Comsa M.* Reprezentari de dansuri rituale getice din sec. I in. Ch. // Thraco-Dacica. — 1987. — № 8. —P. 196.

35. *Berdan L.* Totemism romanesc... — С. 74.

36. *Oltean D.* Religia dacilor... — С. 434-435.

37. *Кантемир Д.* Дескриеря Молдовей. — Кишинеу, 1982. — P. 189.

38. *Fochi A.* Datini si eresuri... — С. 224-225.

39. *Muslea I., Barlea O.* Tipologia folclorului... — С. 367.

40. *Fochi A.* Datini si eresuri... — С. 268.

41. *Там само.* — С. 223.

42. Dictionarul limbii romane moderne. — Bucuresti, 1958. — P. 783.

43. *Oisteanu A.* Motive si semnificatii mito-simbolice. — Bucuresti, 1989. — P. 208.

44. *Balteanu V.* Dictionar de magie populara romaneasca. — Bucuresti, 2003. — P. 192, 239.

45. *Olteanu A.* Scoala de solomonie: divinatie si vrajitorie in context comparat. — Bucuresti, 1999. — P. 445-447.

46. *Marian S. F.* Mitologie romaneasca... — С. 28.

47. *Там само.* — С. 29-30.

48. *Там само.* — С. 30.

49. *Balteanu V.* Dictionar... — С. 243.

50. *Voronca E. N.* Datinele si credintele.... — 1903. — T. I. — P. 806.

51. *Oltean D.* Religia dacilor... — С. 448.

52. *Fochi A.* Datini si eresuri.... — С. 257; *Muslea L., Barlea O.* Tipologia folclorului... — С. 447; *Marian S. F.* Mitologie romaneasca... — С. 28-33.

53. *Balteanu V.* Dictionar... — С. 142-143, 210.

54. *Чеховський І. Г.* Обряд запрошення-заклинання бурі — езотеричний спадок градівника Германа з Роз-

тік // Буковинський історико-етнографічний вісник. — Чернівці, 2003. — Вип. 5. — С. 226; *Толстой Н.* Очерки славянского язычества. — М., 2003. — С. 229, 235.

55. *Marian S. F.* Mitologie romaneasca... — С. 32-33.

56. *Чеховський І. Г.* Обряд запрошення... — С. 228.

57. *Marian S. F.* Mitologie romaneasca... — С. 30-31, 34.

58. *Voronca E. N.* Datinele si credintele... — 1903. — T. I. — P. 806.

59. *Pamfile T.* Vazduhul dupa credintele poporului roman. — Bucuresti, 1916. — P. 125.

60. *Fochi A.* Datini si eresuri... — С. 254.

61. *Marian S. F.* Mitologie romaneasca... — С. 31-32.

62. *Там само.* — С. 32.

63. *Fochi A.* Datini si eresuri... — С. 254; *Muslea I., Barlea O.* Tipologia folclorului... — С. 476.

64. *Fochi A.* Datini si eresuri... — С. 256; *Muslea I., Barlea O.* Tipologia folclorului... — С. 476.

65. *Voronca E. N.* Datinele si credintele.... — 1903. — T. I. — P. 806.

66. *Толстой Н.* Очерки славянского язычества... — С. 97-98, 112, 134.

67. *Там само.* — С. 131,146.

68. *Gherman T.* Metereologia populara. Observari, credinti si obiceiuri. — Bucuresti, 2002. — P. 122.

69. *Marian S. F.* Sarbatorile la romani. — Bucuresti, 1994. — Vol. II. — P. 348.

70. *Voronca E. N.* Datinele si credintele.... — 1903. — T. I. — P. 806.

71. *Pamfile T.* Sarbatorile la romani: Sarbatorile de vara la romani... — С. 212.

72. *Marian S. F.* Sarbatorile.... — 1994. — Vol. II. — P. 288.

73. *Berdan L.* Totemism romanesc... — С. 71.

74. *Gherman T.* Metereologia populara... — С. 131.

75. *Там само.* — С. 124.

Ritual rites of evocating and stopping the rain by Bukovynian Romanians are under complex study in the given article. "Kaloyan", "Paparude", individual ritual rites performed by ordinary peasants and retual rites complex performed by "solomonars" — "contrsolomonars" aiming to evocate and stop the rain are explored in the article as well.

ЮВЕЛІРНЕ МИСТЕЦТВО КРИМСЬКИХ ТАТАР

Нурія АКЧУРІНА-МУФТІЄВА

Виготовлення ювелірних прикрас є глибоко самобутнім і традиційним видом мистецтва кримськотатарського народу. Століттями складалися й удосконалювалися традиції художньої обробки металу. Вироби татарських ювелірів XVIII-XIX ст. є у музеях Криму, Санкт-Петербурга, Москви. До нашого часу їх дійшло небагато. Ці предмети втрачалися частіше за інші, тому автор у своєму дослідженні спирається на документальний, фотографічний, усний матеріал і невелику кількість збережених зразків.

Виготовленням ювелірних прикрас у Криму займалися татари і цигани. Численні майстерні ювелірів у Бахчисараї та Карасубазарі розташовувалися на центральних вулицях. До XVIII ст. ювеліри працювали на замовлення окремих осіб. У зв'язку з виникненням цехових організацій у містах почали створюватися ювелірні майстерні — цехи (*куюмджи-ве-алтунджи*) філіграні (скані) і майстрів золотих справ. Цехові організації зберігалася в Криму до кінця XIX ст.

Як відзначав У. Боданінський, культура кримських татар і ювелірне мистецтво зокрема поділяється на кілька періодів, залежно від культурних впливів, які переважали. Певне піднесення властиве художній культурі золотоординського періоду (XIII-XV ст.), яка перебувала під впливом культури ісламу, що йшла від арабів — перших учителів татар-мусульман — з Єгипту, Іраку, Персії, Малої і Середньої Азії [2]. З середини XV і до кінця XVIII ст. в ювелірному виробництві відчувається значний вплив турків-османів. А з кінця XVIII до початку XX ст., із втратою самостійності Криму, кустарна промисловість обслуговує тільки побутові потреби татар й існує у вигляді нечисленних цехових організацій. Ні держава, ні тодішні земства не звертали уваги на національні кустарні промисли, майже нічого не робили для того, щоб їм до-

помогти. Внаслідок цього впродовж XIX і початку XX ст. ювеліри замкнулися в тісні рамки національних традицій. Після Жовтневої революції національний одяг швидко змінюється європейським, виходять із ужитку багато видів прикрас, а з ними і їх назви. Ювелірна справа втратила внутрішню базу збуту продукції. Проте задля "виживання" ювеліри-сканщики почали пристосовуватися до вимог сучасності, впроваджуючи у вироби радянську емблематику, написи та значно здешевлюючи продукцію [1, 318-323].

Ювелірні вироби завжди були неодмінною складовою народного жіночого, а також чоловічого одягу і свідчили про соціальну приналежність їх власників. Багаті прикраси з дорогоцінних металів, самоцвітів, перлів призначалися для заможних людей. Проте навіть бідні верстви населення, видаючи заміж дочку, обов'язково дарували їй срібний пояс та інші ювелірні прикраси.

Кримськотатарські ювеліри часткового наслідували різноманітні прикраси, привезені з Туреччини, Кавказу й інших земель. Окремі форми, мотиви, візерунки, що імпонували татарським ювелірам, трансформувалися в їх творчості, згідно з їх уявленнями і місцевими художніми традиціями. Разом з тим в їхніх виробах повністю зберігаються риси глибоко національної своєрідності, що складалися в народному мистецтві протягом сторіч. Лише наприкінці XIX ст. відбуваються певні зміни, пов'язані з занепадом ювелірного мистецтва.

За своїм призначенням ювелірні вироби поділяються на прикраси натільні й ті, що є складовими елементами окремих частин одягу. У даній статті розглянемо ювелірні прикраси першого типу. До них належать головні убори (*соргуч, султан*) [3, 302], скроневі підвіски (*алтин-тас, зіліфи*), сережки (*купе*), намиста (*серга і бунджак, тепяу-іне, герданлик*), браслети (*білезік, джебе*), персні й каблучки (*юзук*), брошки (*іне*).

Велику роль у різноманітних ювелірних виробах відігравали срібні й золоті монети турецького, російського та західноєвропейського походження. Вони використовувалися в скроневих прикрасах, намистах, сережках.

Матеріалом для ювелірних виробів були золото, срібло різної проби, мідь, залізо, коштовні камені (сердолік, бірюза, яшма, діаманти, корали, бурштин, перли), перламутр, штучне каміння та кольорове скло, застосовувалося золочення срібла.

Кримськотатарські ювеліри володіли різноманітними засобами виготовлення й орнаментації прикрас. Художнє литво, карбування, штампування, тиснення, гравіювання, зернення, фонова, накладна, ажурна філігрань, плоска скань, чорніння, емаль, інкрустація самоцвітами, золотом, сріблом, перламутром — всі ці техніки, що йшли з найдавніших часів, урізноманітнювали та збагачували їх художню творчість. Литвом, карбуванням, зерненням, зерню вони досягали пластичної виразності прикраси — її форми, орнаменту; гравіюванням — тонкої графічності, чіткості малюнка візерунків; самоцвітами — колірної мальовничості; сканню — легкості виробу.

Висока майстерність ювелірів особливо яскраво виявилась у виготовленні ювелірних виробів технікою філіграні — "чільтер". В основному використовувалися фонова й ажурна скань, яка створює малюнок мереживного типу. У техніці філіграні виконувалися жіночі прикраси: скроневі, шийні, нагрудні, сережки, пояси, браслети й каблучки.

У перші десятиріччя другої половини XIX ст. ще зберігається асортимент прикрас, характерних для попереднього часу. Проте до кінця XIX — початку XX ст. виходять із ужитку багато ювелірних виробів, пов'язаних із побутом і культурою феодального минулого, таких як *соргуч, султан, серга* і *бунджак*, деякі види браслетів, застібок для обшлага, поясів, ґудзики. Практично припинився випуск поясів, скроневих і нагрудних прикрас, амулетів. Ще продовжували існувати сережки, персні, браслети. Багато виробів фабрично-заводського виробництва, а також імпорт із Туреччини, Середньої Азії, Кавказу й інших областей, сприяли зростанню конкуренції, пристосовуванню до запитів ринку, втраті витонченості та специфічно національних рис, появі еклектичних форм, штампованих виробів. До середини XX століття виготовлення традиційних ювелірних прикрас повністю припиняється, лише чудові вироби ювелірів кінця XIX — поч. XX ст. ще бережуть спогади про колишню славу кримськотатарських ювелірів.

Використання тих чи тих видів жіночих прикрас залежало від майнового стану та ві-

ку жінки. Одні прикраси (сережки, персні, браслети, намиста) були повсякденними, інші (пояси, брошки, корони, шийні пов'язки) використовувалися у святкові дні, при гостях, для поїздки до міста тощо.

Прикрасами для голови були корони (*соргуч, стефан*), налобні стрічки з підвісками (*баш-алтин*), скроневі підвіски (*алтин-тас, зюлюф-аск'и*), сережки (*купе*). На початку XVII ст. зустрічається згадка про головний убір *соргуч* із оправленими коштовними каменями в короні, *стефан*, також із коштовними каменями і перлами [3, 302]. Певно, мода на цю прикрасу з'явилася в Криму за часів імперії Османа і була популярна серед багатих жінок.

Налобна прикраса у кримських татар називалася *баш-алтин*. Вона нагадувала металеву стрічку з безліччю круглих підвісок і підкреслювала гідність її власниці. Ця прикраса кріпилася нижче за феску. На стрічці зображалися рельєфні орнаменти, в центрі — найчастіше шестикутня зірка. Очевидно, первинним призначенням *баш-алтин* було утримування волосся під час танцю.

Нижче *баш-алтин*, на скронях, заміжні жінки завивали *алтин-тас* або *зюлюф-аск'и* (*зулюф* — кучері із підстриженого волосся). Скроневі підвіски у жіночому костюмі мешканок Північного Причорномор'я відомі з XIV ст. Це зображення дівчини на чаші з Тана-Азака. Скроневі підвіски мали форму досить великих кілець, що звисали, очевидно, на ланцюжках [5, 35]. У XIX ст. це була фігурна пластина, прикрашена гравіюванням, сканню або камінням з численними ажурними підвісками, що сягали ключиць. Підвіски робилися зі справжніх монет або їх імітації. Такі підвіски відомі й у багатьох інших споріднених етносів, зокрема народів Північного Кавказу. Очевидно, це одна з ранніх форм жіночих прикрас.

У творчості ювелірів значне місце займали сережки — *купе*. Вони різноманітні за формою, використанням різних технічних засобів художнього оздоблення, розрізняються за матеріалом, стилем, технікою виготовлення й орнаментації тощо. Вироблялися "купе" ажурними, сканими та суцільними з розплющеного тонкого листового срібла, прикрашалися квітково-рослинними візерунками в техніці гравіювання, карбування, чорніння або самоцвітами. Приблизно з середини XIX ст. поширюються сережки з коштовних каменів у оправах.

За формами та технікою виконання сережки можна поділити на групи. Великого поширення у кримських татарок набувають сережки пласкі з підвісками. Звичайно вони складалися з розімкненого кільця та щитка з підвісками. Разом із шарнірним з'єднанням використовувалося й жорстке. Щитки робилися суцільними, ажурними, у формі кола, квадрата, виноградних пелюсток, кошика або судини "*гугюм*". Могли прикрашатися вставками з бірюзи, сердоліку, корала, перлів. Підвіски виконувались в 1-2 ряди у вигляді дрібних пластинок, монет, стрижнів. Особливою популярністю користувалися сережки у вигляді місяця — *ай-купе*. У молодих жінок сережки нагадували місяць-молодик, у жінок середніх років були округлі, у літніх — у вигляді місяця, що спадає. До іншого типу належали об'ємні сережки — у вигляді конуса, жолудя, скрученого каната — *купе-канатлы*, кола — *чарх*, із з'єднаних між собою трьох або п'яти кілець, які нагадували формою один або декілька з'єднаних між собою мигдалів, ажурний ліхтар — *купе-фенер*. Такі сережки також могли завершуватися намистиною або підвіскою.

Великою популярністю користувалися сережки, відмінною особливістю яких була прикраса вушних кілець невеликими розетками, оздобленими самоцвітами. Форма щитків сережок залишалася тією ж. Всі елементи їх — щитки, розетки вушних кілець, фігурні підвіски вирізнялися розмаїттям самоцвітів, варіантами сканих заповнень. Витончені малюнки сканих візерунків, простота, м'якість і округлість контурів щитків, листоподібних підвісок, кольори самоцвітів роблять дані сережки творами високої художньої майстерності та технічної досконалості.

До нас не дійшли сережки XIV- XV ст., але з тогочасних письмових джерел [3] можна зробити висновок, що сережки *ай-купе* та сережки пласкі й скані з підвісками, прикрашені коштовним камінням, глибоко традиційні, існували тоді й у казанських татар.

З другої половини XIX ст. суцільні та скані сережки з підвісками починають виходити з моди. Малюнок сканого заповнення

виконувався простіше, грубіше, з тоншого дроту. Майже такої ж форми були сережки з суцільними щитками та групою самоцвітів або кольорового скла. Нерідко сережки поверх щитків додатково прикрашалися пелюстками чи бантиками. Набувають поширення й інші форми сережок, в яких також спостерігається відхід від традиційних форм. Усе частіше вживається низькопробне срібло, кольорове скло, фольга, золочення та сріблення.

У степових районах, а також у передгір'ях східного узбережжя жінки носили сережки, з'єднані між собою ланцюжками або намистом. Вони об'єднували сережки та нагрудне намисто в одне ціле. Така прикраса у ногайців мала назву *герданли-купе*, у передгір'ях східного узбережжя – *серга і бунджак. Серга і бунджак* – це дві сережки, що складалися з ланцюжка з двома гачками. Один гачок вдягався у вухо, до іншого підвішувалася турецька монета, а до неї знизу кріпилися ще дві намистини. З'єднував сережки разок червоного бісеру, який проходив під підборіддям. На нього в центрі навішувалися три монети, найбільша посередині [4, 280].

Інша нагрудна прикраса – *тепяу-іне* (тур. *тепе* – верх, *інеп* – що спускається). Вона складалася з двох філігранних пластин, які з'єднувалися петелькою та гачком. Кожна пластина мала форму сердечка із п'ятьма підвісками у формі листоподібних бляшок, з'єднаних між собою кільцями. Таким чином, виходило намисто у п'ять разків. Різновидом намиста була пов'язка на шию – *герданлик*, звичайно з чорного або темного оксамиту з нашитими в декілька рядів дукатами з константинопольських золотих монет або розшита сріблом.

У повсякденному вжитку кримські татарки використовували намиста *боюнджак* з одного або двох разків білого чи кольорового бісеру, штучних або натуральних перлів, коралів. Шийна прикраса *інджили-алтин* складалася з кількох філігранних кружків, з'єднаних між собою. Намиста носили жінки різного віку. Руки прикрашали браслети – *білезик* і персні – *юзук*. Останні носили як чоловіки, так і жінки. Х. Монастирли відзначав, що татарки дуже охочі до браслетів і перснів, унизують ними майже всі пальці. Персні ці найчастіше – мідні, а браслети срібні низькопробні або з простого стеклярусу [7, 213].

Жіночі браслети виготовляли в основному зі срібла, рідше – із золота, часом лише позолочені. Кримськотатарські браслети дуже різноманітні за формою, художньою обробкою, орнаментацією. Їх можна звести до двох основних типів – суцільні та складені. До перших належать пластинчасті (гнучкі), які вироблялися здебільшого з розплющеного металу або литва. За формою суцільних пласких браслетів нерідко робили також скані браслети, розкішно прикрашені самоцвітами.

Другий тип – це браслети, складені з окремих суцільних або сканих бляшок-ланок, із ряду каміння або ланцюжків, з'єднаних між собою в одних випадках шарнірними застібками (більш дорогі вироби), в інших – спіральними гачками або кільцями. Число елементів було різне. Давніші браслети XVIII ст., як правило, складені з великих бляшок-ланок у кількості від двох до семи одиниць. У браслетах XIX ст. складових елементів більше, розміри їх значно менші та густо прикрашені самоцвітами, які набувають самостійного значення.

Існували також браслети з намиста – *буюнджак-білезик*, переважно червоного, чорного та блакитного кольорів, а також із низки ґудзиків – *капара-білезик*.

Пластинчасті суцільні браслети шириною від двох до шести сантиметрів носили звичайно немолоді жінки. Молодь віддавала перевагу вузьким браслетам. У художній виразності цих прикрас основну роль відігравали орнамент і самоцвіти. Орнамент (технікою карбування, литва та скані) використовувався переважно квітково-рослинний. Особливим багатством відзначалися пластинчасті браслети, прикрашені самоцвітами великих розмірів, що розташовувалося по довжині браслета в кількості від трьох до п'яти одиниць. Навколо них групувалися дрібні округлі самоцвіти, які утворювали рельєфну розетку. З великого каміння використовували популярні топази, аквамарини, сердолік, із дрібного – бірюзу, хризоліти, перли, рубіни. У дешевих браслетах самоцвіти замінювали фольгою, кольоровим склом. Крім каміння, поверхня браслетів прикрашалася гравірованим орнаментом.

Особливою художністю вирізнялися скані браслети, складені з кількох філігранних

сегментів різної форми, з'єднаних рухомими кільцями, а за описом 1820-х років у знатних дам — із золотих ланцюжків із дорогим негранованим камінням [6, 228]. У браслетах особливо яскраво виявлялася краса великого гранованого або полірованого каміння, витонченість сканих візерунків. Самоцвіти звичайно розміщували в центрі окремих ланок або двома, трьома камінцями на поверхні основної ланки браслетів. А навколо у контрастному поєднанні розташовували дрібні самоцвіти, використовуючи те ж каміння, що і в суцільних браслетах. До кола сучасних прикрас належать золоті браслети *джебе*.

До середини XIX ст. описані браслети виходять з моди. Натомість з'являються скані браслети, більш легкі, складені з невеликих фігурних бляшок-ланок, з'єднаних між собою кільцями. Великі самоцвіти замінюються дрібними, усе частіше використовується грановане скло з кольоровою фольгою в гніздах. Значного розповсюдження набули дешевші браслети — пластинчасті та з прямокутних бляшок. Поверхня їх нерідко прикрашалася дрібними горошинками самоцвітів із пасти, кольорового скла, бірюзи, штучних перлів або була збагачена дрібними кулястими виступами, які створювали рельєфну фактуру браслета.

Виготовляли кримські майстри і брошки — *іне, зінет-інеси*, шпильки — *топлу-іне*. Брошки мали форму філіграннного банта, ромба або овала та кріпилися на сукню в центрі, біля самої шиї.

Краса ювелірних виробів залежала не тільки від якості металу та коштовних каменів, але й від мистецтва майстра, здатного вдихнути життя у свій твір. Для виробів кримських майстрів характерна витонченість, відчуття спокою та точність у зображенні, численні деталі, багато варіантів зображуваного. При всьому розмаїтті технік, якими володіли кримські ювеліри, особливо улюбленою була філігрань. Вражений роботою бахчисарайських ювелірів П. Нікольський на початку XX століття писав: "Копітко і поволі вони виробляють з коротенького срібного дроту окремі частини рослинного орнаменту: обідки листя та квітки з корінцем, з'єднують їх між собою або шляхом механічного вдавлювання, або спаюють одну з іншою, ударами маленької ступки надають їм опуклої форми... Їх інструменти вкрай прості та примітивні" [8, 23].

Філігранні вироби майстри золотили на вогні. Обробляючи каміння, його шліфували, гранували, вирізьблювали орнаменти. Одним із найвідоміших ювелірів у Бахчисараї був Веліша Уста. Ряд виробів бахчисарайських ювелірів, зокрема браслети у вигляді скрученого каната та виготовлені з ґудзиків, філігранні сережки з підвісками й бірюзою демонструвалися 1925 року в Парижі на виставці Декоративного мистецтва і сучасної художньої промисловості.

У кримських ювелірних прикрасах приваблює не тільки форма, але й техніка виконання, орнаменти: геометричні, рослинні, квіткові, епіграфічні, зооморфні. Серед геометричних орнаментів поширеними були зображення кола, ромба, восьми- та шестикутних зірок. Часто на ювелірних виробах зображалася "волюта" — спіралеподібний зігнутий орнаментальний мотив, відомий з античності. Серед рослинних орнаментів переважає зображення листя, кошика з трояндами, плодами, гілки квітів, бутони, лілії, виноградні грона, кипариси. Епіграфічні написи трапляються практично на всіх видах ювелірних прикрас: фес-тепелик, шийних прикрасах, перснях, брошках, амулетах. Вони виконувалися досконалим арабським шрифтом як на металі, так і на камінні. Зміст написів широко варіювався від ініціалів майстра, місця виготовлення (що є дуже цінним джерелом), до побажань здоров'я, добробуту, усіляких віршів і традиційних формул корану. Нерідко до загального візерунка включалися медальйони різноманітних контурів і геральдичні знаки.

За роки депортації в Криму не залишилося жодного майстра-ювеліра, художній метал як вид мистецтва практично зник. Нині робляться перші кроки на шляху його відродження. Зокрема, успішно працюють в цій галузі талановиті майстри Айдер Асанов, Ізета Аблаєва, Енвера Аблаєва. В їхніх роботах по-новому звучать декоративні властивості скані, карбування по міді й латуні. З кожним роком збільшується кількість самодіяльних художників, зростає їх майстерність, усе більше наближаючись до творчості професійної.

Література:

1. *Боданинский У.* Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. I. Мусульмане: крымские татары, крымские цыгане. — Симферополь, 2004. — С. 299-308.
2. *Башкиров А.* Сельджукизм в древне-татарском искусстве // Крым, № 2. — Москва, 1926.
3. *Биарсланов М.* Выписки из кадиаскерского сака (книги) 1017-1022 г. хиджры, хранящегося в архиве Таврического губернского правления // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре... — С. 309-333.
4. Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татары. Крымчаки / Отв. ред. С. Я. Козлов, Л. В. Чижова. — М., 2003.
5. *Залеская В. Н., Крамаровский М. Г.* Изображение человека в керамике Северного Причерноморья XII-XIV веков. (Временная выставка из фондов Херсонесского музея и Государственного Эрмитажа). — Л., 1990.
6. *Пасек В. В.* Приезд в Бахчисарай. Увеселения и обычаи татарок // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре... — С. 226-231.
7. *Монастырлы Х. А.* Одежда крымских татар // Третья учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии. — Симферополь, 1890.
8. *Никольский П. В.* Бахчисарай. Культурно-историческая экскурсия. — Симферополь, 1924.

Production of jewellery, a kind of traditional art of the Crimean Tartar people, that developed and improved during the centuries, is under research in this article. Basing on documentary, photographic, oral materials as well as on a few existing nowadays samples, the author explores various kinds of jewellery: headdresses, temple pendants, earrings, necklaces, bracelets, rings, and brooches. The article also informs of the jewellery production periods, their development, formation, and decline, as well as of the peculiarities of the goods by Tartar craftsmen, and the techniques they used. The author raises the problem of the revival of Tartar jewellery art.

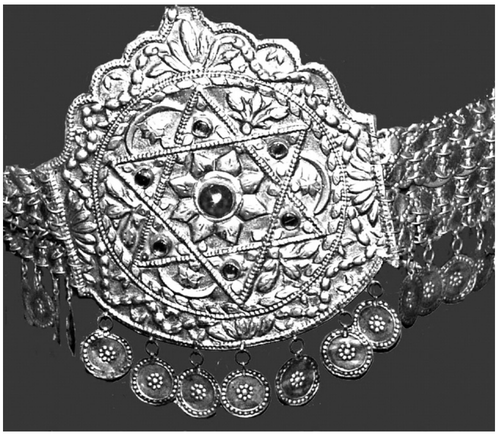
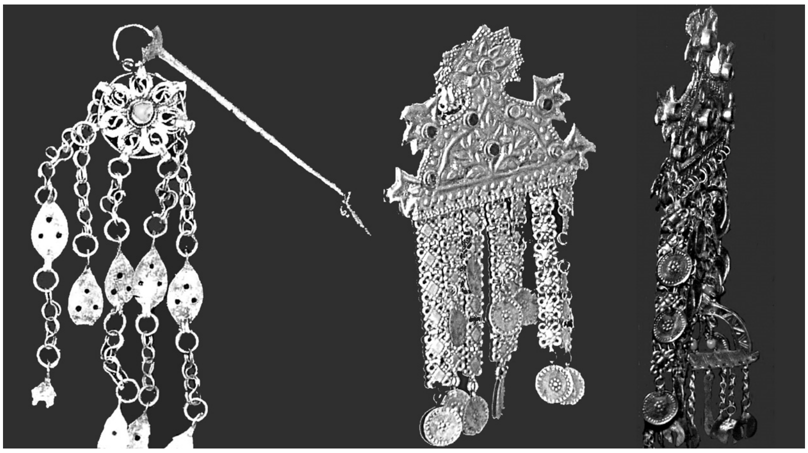


Фото 1. Налобна прикраса "Баш-алтин". XIX ст. БДІКЗ



а б в

Фото 2. Скроневі підвіски "Зюлюф-аск'и", БДІКЗ: а) XVIII ст.; б, в) XIX ст.



а б в

Фото 3. Сережки "купе": а, б) XIX ст. БДІКЗ; в) поч. XX ст. РКММ

а

б

в



Фото 4. Браслети "білезик", БДІКЗ: а) складені браслети. Поч. XX ст.; б) складені браслети. XIX ст.; в) суцільні пластинчасті (гнучкі) браслети. XIX ст.

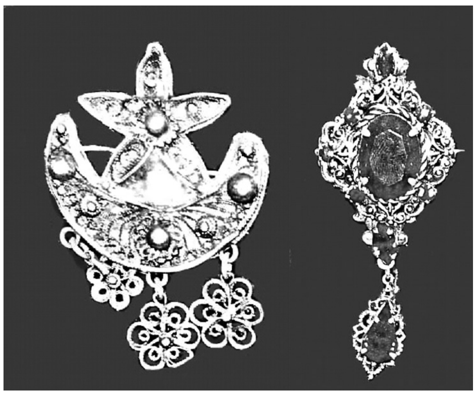


Фото 5. Брошки – "Зінет-інеси". XIX ст. БДІКЗ

РОДОМ З УКРАЇНИ (До 75-річчя відомої російської фольклористки та етнолога Нінель Поліщук)

Леся ВАХНІНА

Нінель Саввівна Поліщук народилася в місті Ізяславі Хмельницької області в родині військовослужбовця. Її батькові-селянину судилося пройти складний та славний шлях від рядового солдата до генерала, бути учасником Другої світової війни. Батьки завжди пам'ятали про своє українське коріння, навчали шанувати його своїх дітей, які виховувалися надзвичайно скромними та чесними людьми.

В 1951 році Н. С. Поліщук закінчила філологічний факультет Московського державного університету. Ще в студентські роки в неї з'явився інтерес до фольклористики, не без впливу університетських викладачів, зокрема таких відомих фольклористів, як П. Г. Богатирьов та Е. В. Померанцева. Тому не випадково вона вступає до аспірантури за спеціальністю фольклористика. Керівником її кандидатської дисертації стала один з корифеїв російської фольклористики Е. В. Померанцева. Її консультантом був також відомий фольклорист В. І. Чичеров.



Після закінчення аспірантури протягом двох з половиною років викладає російську мову як іноземну в Раді Економічної Взаємодопомоги. У 1958 р. переїжджає до Петрозаводська, відгукнувшись на пропозицію працювати під керівництвом відомого фольклориста К. В. Чистова, який завідував на той час відділом літератури та фольклору в Інституті мови, літератури та історії Карельського Філіалу АН СРСР.

З 1960 р. її подальший науковий шлях був пов'язаний з Інститутом антропології та етнології імені М. Миклухо-Маклая РАН (в той час назва – Інститут етнографії імені М. Миклухо-Маклая АН СРСР), де працювала ціла плеяда відомих російських фольклористів – Е. В. Померанцева, В. К. Соколова, В. Ю. Круп'янська. З 1960 до 1966 р. Н. С. Поліщук працює вченим секретарем комплексної експедиції з вивчення сучасності. В ці роки вона здійснює ряд польових досліджень (у Рязанській області, Забайкаллі, Алтайському краю, а також на Уралі) разом з В. Ю. Круп'янською для їхніх спільних монографій.

Згодом переходить до групи фольклору, яку очолює відома дослідниця слов'янського фольклору В. К. Соколова, розвиваючи цей напрям в Інституті етнології РАН.

З 1986 р. Н. С. Поліщук очолює Московський сектор етнології (від початку – сектор етнографії) російського народу.

Н. С. Поліщук усе життя поєднує в собі вміння бути і науковцем, і організатором науки, і одночасно впродовж багатьох років працювати заступником головного редактора журналу "Советская этнография" (1973-1991 рр.), до якого вона ставилася з особливим пієтетом. Завжди з надзвичайною увагою стежила за публікаціями своїх українських колег.

Н. С. Поліщук – автор багатьох статей, присвячених духовній культурі та побуту робітників різних регіонів Росії, зокрема Уралу та центрального промислового району, а також сучасному фольклору. Водночас вона досліджує сучасну культуру урбанізованого середовища, зокрема міста. Важливе місце в її дослідженнях займає духовна культура фабрично-заводських робітників Європейської Росії кінця XIX – поч. XX ст. Її праці зав-

жди позначені надзвичайною достовірністю завдяки залученню власного польового матеріалу та фаховому поєднанню фольклорно-етнографічного підходу з історичним. Після розпаду СРСР вона віддає перевагу вивченню духовної культури робітничого класу кінця XIX – початку XX ст., працюючи вже більше як етнолог, проводить нові дослідження над сучасними трансформаціями російського фольклору, досліджує сучасні міські свята. Не випадково роботами Н. С. Поліщук зацікавилися колеги з Німеччини, Чехії, де урбаністичній проблематиці завжди приділяється належна увага, тому її статті давно публікуються в наукових журналах країн Центральної та Західної Європи, а також у Фінляндії.

Вона учасник багатьох міжнародних конференцій та симпозіумів, які проходили в Чехії, Угорщині, Німеччині, Фінляндії, Швейцарії.

Проживаючи в Москві, Нінель Саввівна ніколи не забуває про свою батьківщину, щиро вболіваючи за її долю, завжди намагається допомогти своїм землякам, цікавиться та радіє успіхам українських фольклористів, не залишаючи поза увагою регіональних дослідженья Львова чи Рівного, зокрема Р. Ф. Кирчіва, С. І. Шевчука та ін. Особливою радістю для неї стало видання бібліографічного покажчика, підготовленого у Львові. Н. С. Поліщук володіє й польською мовою, яку перейняла в дитинстві від своїх сусідів-поляків на Хмельниччині, а потім вивчала її, як і українську, в університеті. Нінель Саввівна стала для мене не тільки опонентом кандидатської дисертації, доброзичливим та уважним рецензентом моєї першої монографії, а й справжнім науковим порадником та старшим другом. Знаючи її вимогливість до себе та своїх колег, я особливо зраділа її позитивній оцінці нашої спільної з Л. Мушкетик доповіді "Зміни стереотипів у сучасній фольклористиці країн Центральної та Східної Європи", представленої на XIII МКС в Любляні (2003), отримавши її листа з словами "Серйозна заявка на фундаментальне дослідження".

Н. С. Поліщук широко залучає до своїх досліджень архівні матеріали, вважаючи, що фольклористи та етнологи ще не до кінця зрозуміли необхідність працювати в історичних архівах, а також з матеріалами преси та газетних фондах бібліотек, де можна знайти ще чимало нового. Своє вміння та інтерес до праці з архівними матеріалами вона намагалася передати й мені, вказавши на численні польські матеріали, зокрема рукописні пісенні збірники, в російських архівах, частину з яких мені вдалося згодом використати у своїх статтях.

До неї часто звертаються в Москві як до знавця української мови, коли готується те чи інше видання, пов'язане з українською проблематикою. Не випадково саме вона стала науковим редактором тому "Украинцы", який було опубліковано 2000 року в Москві в серії "Народы та культуры", над яким їй довелося працювати впродовж двох років.

Як заступник головного редактора "Советской этнографии", Н. С. Поліщук ряд років співпрацювала із заступником головного редактора журналу "НТЕ" та зав. відділом фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, доктором філологічних наук М. М. Пазяком, високо оцінювала його наукові роботи, була також автором журналу "НТЕ".

Та повсякденна, копітка робота в редакції журналу "Этнографическое обозрение" залишається і сьогодні для Н. С. Поліщук на першому плані, вона працює контрольним редактором, перевіряючи вже на останньому етапі якість попереднього редагування, продовжує передавати свій досвід науковій молоді, виступає з новими публікаціями в поважних наукових виданнях, у кожній з яких намагається сказати щось нове.

Многая Літа Вам, дорога та високоповажна Нінель Саввівна, гарного здоров'я Вам та творчого завзяття, з роси Вам та з води!

Публікації Н. С. Поліщук

Статті та монографії

Русское народное творчество в Башкирии. Уфа, 1957. 328 с. (в соавт. с С. И. Минц и Э. В. Померанцевой).

Идейные и художественные особенности революционных рабочих песен 1905-1907 гг. // Уч. зап. МГУ. Вып. 196. Отделение литературоведения филологич. ф-та. М., 1958. – С. 125-141.

Приисковые и шахтерские бытовые песни как материал для изучения положения и быта рабочих // Сов. этнография (далее – СЭ). 1960. № 4. – С. 53-63.

Научная конференция, посвященная специфике жанров русского фольклора // СЭ. 1961. № 5. – С. 148-152.

Всесоюзное совещание по вопросам, современного народного поэтического творчества // СЭ. 1962. № 3. – С. 196-199.

Рец. на: Народна творчість та етнографія. Київ, 1961. Кн. 1-4 // СЭ. 1962. № 6. – С. 158-161.

Летопись литературной жизни Карелии (1917-1961). Петрозаводск, 1963. 510 с. (в соавт. с М. Ф. Пахомовой).

О некоторых новых чертах коллективного отдыха горняков и металлургов Нижнего Тагила // СЭ. 1963. № 4. – С. 35-45.

Научная конференция по рабочему фольклору // СЭ. 1963. № 5. – С. 129-133.

Die Komplexexpedition des Ethnographischen (N. N. Miklucho-Maclay) Instituts an der Akademie der Wissenschaften der UdSSR // Demos. 1963. Bd. 4. Hf. 1. S. 216-219.

Основные этапы развития русской рабочей песни (вторая половина XIX – начало XX века) // Устная поэзия рабочих России: Сб. ст. / Под ред. В. Г. Базанова. М.; Л., 1965. – С. 59-68.

Устно-поэтическое творчество рабочих // Богатырев П. Г., Гусев В. Е.. Колесницкая И. М., Померанцева Э. В. и др. Русское народное творчество. М., 1966. – С. 303-323.

Судьба традиционного фольклора в Алтайском крае // Современный русский фольклор / Отв. ред. Э. В. Померанцева. М., 1967. – С. 43-52.

Literatur zur Volkskundlichen Gegenwartsforschung UdSSR (Russische ethnographische Veroffentlichungen 1958-1967) // Deutsches Jahrbuch fur Volkskunde. Bd. 14. 1968. T. II. S. 355-362.

Отражение самосознания рабочих в их песенном репертуаре // Российский пролетариат: облик, борьба, гегемония. М., 1970. – С. 164-180.

Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX – начало XX в.). М., 1971. 283 с. (в соавт. с В. Ю. Крупянской).

Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила (1917-1970). М., 1974. 315 с. (в соавт. с В. Ю. Крупянской, О. Р. Будиной, Н. В. Юхневой).

Быт и культура семейских // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. II. Забайкалье / Отв. ред. И. В. Маковецкий, Г. С. Маслова. Новосибирск, 1975. – С. 102-112.

Всесоюзная конференция, посвященная этнографическому изучению современности // СЭ. 1975. № 5. – С. 125-134. То же, сокращенный вариант: Demos. 1977. № 3. S. 226-229.

Рабочий фольклор как источник изучения условий труда и быта русских рабочих // Русский фольклор. [Вып.] XV. Л.. 1975. – С. 177-185.

Рец. на сб.: Народная поэзия рабочих Сибири / Сост., вступ. ст. н примеч. Л. П. Кузьминой. Улан-Удэ, 1974. 260 с. // СЭ. 1976. № 6. – С. 150-153.

Место и роль фольклора в духовной культуре русских рабочих в дооктябрьский период (К постановке вопроса и методике исследования) // Etnografie delnictva. VIII. Materialy z konference Rostoky 11. a 12. listopadu 1975. Pr., 1977. S. 210-221.

50 let casopisu "Sovetskaja etnografija" // Cesky Lid. 1977. № 2. S. 65-68.

Всесоюзная конференция по вопросам этнографического изучения современности // СЭ. 1977. Х"6. – С. 104-112. То же. сокращенный вариант: Demos. 1978. № 4. 5. 312-315.

Рец. на кн.: Л. П. Кузьмина. Народное поэтическое творчество рабочих Сибири (Рабочий фольклор как исторический источник). Улан-Удэ, 1977. 295 с. // СЭ. 1979. № 6. – С. 169-172.

Die Entwicklung der gesellschaftlichen Lebensweise der Industriearbeiter Ruslands im letzen Drittel des 19 und 20. Jahr hunderts (am Beispiel der Textilarbeiter des Zentralen Industriegebiets) // Jahrbuch fur Volkskunde und Kulturgeschichte. Bd. 25 (Neue Folge Bd. 10). B., 1982. S. 150-158.

II фольклорный фестиваль ГДР и международный коллоквиум по проблемам использования фольклорного наследия // СЭ. 1984. № 1. – С. 147-148.

Влияние жилищных условий на образ жизни текстильщиков ЦПР (на примере фабричных казарм конца XIX – начала XX в.) // Морозовская стачка 1885 г. и рабочие Центрального промышленного района России в конце XIX – начале XX в.: Тез. выступлений участников XV зональной межвуз. науч. конф., посвящ. 100-летию Морозовской стачки. М., 1984. – С. 207-212.

Симпозиум по проблемам духовной культуры современного рабочего класса // СЭ. 1985. № 2. – С. 144-146.

Песни первой российской революции // СЭ. 1985. № 6. – С. 3-16.

Використання поезії в агітаційно-пропагандистській роботі революційної соціал-демократії напередодні і в роки першої російської революції // Нар. творчість та етнографія. 1985. № 6. – С. 10-17 (в соавт. с Н. И. Миронец).

Место и роль фольклора в духовной культуре промышленных рабочих // Фольклор в духовной культуре современного рабочего класса: Сб. научн. тр. Свердловск, 1986. – С. 12-20. (Сер. "Фольклор Урала").

Rites as Social Phenomena // Soviet Papers for SIEF's Third congress "The life cycle" (Zurich). Moscow, 1987.

З історії журналу "Советская этнография" // Нар. творчість та етнографія. 1987. № 2. – С. 18-26.

У истоков советских праздников // СЭ. 1987. № 6. – С. 3-15.

Die Rolle der gegenwartigen Stadt in der Erhaltung und Entwicklung der festlichen Traditionen (Am Beispiel der Gesellschaftsfeste) //Dorf- und Stadtkultur im 20. Jahrhundert bei den finnisch-ugrischen Volkern und ihren Nachbarn). Helsinki, 1987. S. 69-77. (Memoires de la societe finno-ougrienne. 1987).

Формирование песенного репертуара русских в советский период // Традиции и современность в фольклоре / Отв. ред. В. К. Соколова. М., 1988. – С. 70-112.

Обряд как социальное явление (на примере "красных похорон") // СЭ. 1991. № 6. – С. 25-39.

Фольклор городской // Свод этнографических понятий и терминов: Народные знания. Фольклор. Искусство. М. 1991. – С. 138-140.

Фольклор рабочий / Там же. – С. 146-147.

Песня рабочая // Восточно-славянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск. 1993. – С. 236-237.

Фольклор как часть современной духовной культуры // Jour. of Ethno-Development (Detroit). 1993. Special Issue.

Обычаи фабрично-заводских рабочих Европейской России, связанные с производством и производственными отношениями (конец XIX – начало XX в.) // Этнограф, обозрение (далее – ЭО). 1994. № 1. – С. 73-90.

Русский фольклор и современность // "...ИЗМ". (Нижний Тагил). 1995. № 1 (6). – С. 65-71.

Sitten und Gebrauche der Arbeiter Ruslands (Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts) // Forschungen zur Arbeiterschaft und Arbeiterbewegung in Rusland / Red. S. I. Potolov. Bochum, Dezember 1995. S. 6-19. (Mitteilungsblatt des Instituts zur Erforschung der europaischen Arbeiterbewegung (IGA). Hf. 16. 1995).

Благотворительная деятельность фабрикантов в сфере просвещения и организации досуга рабочих (конец XIX – начало XX в.) // Докл. науч.-практ. конф. "Предприниматели и рабочие: их взаимоотношения. Вторая половина XIX – начало XX веков". Ногинск – Богородск. 5-7 сентября 1946 года. [Ногинск] 1996. – С. 138-142. ("Вторые Морозовские чтения').

Обычаи и нравы рабочих России (конец XIX – начало XX в.) // Рабочие и интеллигенция России и эпоху реформ и революций. 1861 – февраль 1917 г. СПб., 1997. – С. 114-130. (Сб. матер. междунар. научн. коллокв. "Рабочие России второй половины XIX – начала XX века: облик, менталитет, рабочие и общество, рабочие и интеллигенция", состоявшегося в Санкт-Петербурге 12-15 июня 1995 г.).

"Развитие русских праздников", "Местные праздники" // Русские. М., 1997. – С. 573-615. 2-е изд. М., 1999: 3-е изд. М., 2004. (Сер. "Народы и культуры").

Обычаи и нравы рабочих России (конец XIX – начало XX в.) // Вопросы антропологии, диалектологии и этнографии русского народа. М., 1998. – С. 214-239. (КМЦ "Народы и культуры" ИЭА РАН).

Подвижнический путь в науке: Наталия Ивановна Лебедева // Репрессированные этнографы / Сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. М., 1999. – С. 265-283. 2-е изд. М., 2002.

"Развитие русских праздников", "Местные праздники" // Русские: Народная культура (история и современность). Т. 4. Общественный быт и праздничная культура. М., 2000. – С. 60-128, 207-230.

Производственные помещения как жилище фабричных рабочих ЦПР (вторая половина XIX века) // Рабочий класс и рабочее движение России: История и современность. М., 2002. – С. 148-153. (Б-ка журнала "Альтернативы").

Из истории отдела этнологии русского народа ИЭА РАН // ЭО. 2003. № 6. – С. 3-11.

Наукове редагування

Перстенек – двенадцать ставешков (Избранные русские сказки Карелии) / Сост., вступ. ст. и комм. К. Чистова. Петрозаводск, 1958. 269 с.

Журнал "Советская этнография" – в 1973-1991 гг. заместитель главного редактора. В 1973-1980 гг. курировала все публикации по народам СССР, в 1981-1991 гг. – по народам Европейской части СССР, Урала, Сибири и Дальнего Востока. Кроме того, на протяжении 19-ти лет вела большинство публикаций по фольклору (во всех его разновидностях) народов зарубежных стран.

Свадебные обряды народов России и ближнего зарубежья. М., 1993. 201 с. (совместно с Т. С. Макашиной).

Пушкарева Н. Л. Этнография восточных славян в зарубежных исследованиях (1945-1990). СПб., 1997. 331 с.

Русские. М., 1997. 828 с. (совместно с В. А. Александровым и И. В. Власовой). (Сер. "Народы и культуры").

Украинцы. М., 2000. 535 с. (совместно с А. П. Пономаревым). (Сер. "Народы и культуры").

The article "Of the Ukrainian Kin" deals with the 75-th anniversary of the well known Russian folklorist and ethnologist Ninel Polishchuk who headed the department of the ethnology of eastern Slavs (Moscow branch) of the Miklukhio-Maklai Institute for anthropology and archeology of the Russian Academy of Sciences and was at the same time the deputy editor of the journal "Soviet Ethnography" (now - "Ethnographic Review"). She is also known as the author of numerous researches on urban and workers' problems.

АНАТОЛІЙ ПАШКЕВИЧ ЯК ЯВИЩЕ В УКРАЇНСЬКІЙ ПІСЕННІЙ ТВОРЧОСТІ

Петро АНДРІЙЧУК

На вівтарі української культури згасла свіча – не стало Творця, істинно великого Анатолія Пашкевича. В таких випадках кажуть: відійшов у вічність. Але це не про нього, бо він і на сім світі зостався навіки – у своїх піснях, а відтак і в серцях на землі сущих.

Пишу ці рядки, коли ще свіжий біль від утрати і душа його ще поміж нами – одразу після повернення з Черкас, де Митець знайшов свій останній прихисток. Символічно, що саме в цьому місті замкнулось його життєве коло, адже тут, у Черкаському народному хорі, буйно розквітнув талант ще зовсім молодого полісянина. Глибоко символічно й те, що серце його перестало битися у день сімдесятиліття творчого побратима, славетного Василя Симоненка. Тепер вони, рівновеликі, разом – на одній алеї і немовби дивляться один одному в вічі. Символічно також і те, що з ними Ольга Павловська, чий величавий і широкий, мов повноводний Дніпро, голос явив нам неперевершений шедевр Анатолія Пашкевича – пісню-реквієм "Степом, степом". А ось іще одна приголомшлива звістка: через місяць пішла за ним його близька сподвижниця, берегиня української пісні Раїса Кириченко, і Київ попрощався зі своєю улюбленицею 11 лютого – в день народження Анатолія Пашкевича. Отак поєдналися між собою ці духовні пастирі – що життям, що творчістю, що смертю.

Я певен, невдовзі дослідники аналізуватимуть Пашкевичів доробок, відведуть йому належне місце в українській музичній культурі. Мої ж рядки жодною мірою не претендують на науковість – то радше спроба усвідомити, кого втратила Україна другого дня Різдва Христового 2005 року.

Найперше – глибоко національного композитора, серце якого пульсувало в такт зі своїм народом. Пашкевич немислимий поза Україною, як і Україна без його пісень. Він цілковито був перейнятий українським духом і енергетично підключений до Космосу. А Всевишній через нього дарував нам дивовижні пісенні перли, які не тільки зігрівали серце, а й звеличували душу, допомагали українцям на всіх обширах відчути себе єдиною спільнотою, будили національну свідомість, що наприкінці 2004-го повела нас на Майдан, забарвлений у кольори вранішнього сонця. Сьогодні вже важко уявити, що кілька десятиліть тому ми жили без "Маминої вишні", "Пісні Волині", "Пісні про хліб", "Довженкової землі" та багатьох інших, як тепер мовиться, культових пісень. Власне, окремі їх інтонації, немов розрізнені зернятка, в природі існували, але сублімувати їх у буйне колосся судилося йому.

Пашкевич оспівав найсвятіші почуття: синівську любов до матері і батька, красу рідної землі, окраєць хліба, добутого в поті чола, мирне небо, страхіття війни, фронтову дружбу, звитягу, чорнобильський біль... Він неперевершений мелодист. Причому творець не тільки дивовижних мелодій, а й розкішних хорових партій з природним голосоведенням, власним внутрішнім розвитком та логікою гармонічного тяжіння. Ці пісні настільки зручні інтонаційно і теситурно, що процес їх виконання дарує співакам якусь невимовну фізіологічну насолоду.

Більшість його творів на вірші українських поетів вже стали народними. Їх так і оголошують: українські народні пісні "Гуси летіли", "Моя ти земле калинова", "Хата моя, біла хата", "Світязь", "Чебреці" й ін. Це доводилось мені чути від Закарпаття до Луганщини і від Сумщини до Криму. Крім того, у творчому доробку композитора близько двох десятків пісень на народні тексти, в яких своє авторство він і не декларував. Таким чином, ці пісні вже первісно поповнювали скарбницю народної пісенної творчості. Серед них "Ой я маю чорні брови", "Ой не плавай, лебедонько", "Сама собі дівчина здивувалася". Народ, у свою чергу, з піснями Пашкевича поводився так, як із власними творами – щось доповнював, деякі елементи видозмінював, подеколи створюючи нові варіанти. Так, на Івано-Франківщині щойно почута з гучномовця "Ой ти, ніченько" вмить

рознеслась по окрузі, трансформувавшись в “Ой ти, річенько”.

А скільки пречудових, уже майже готових до життя пісень композитор власноруч знищив, угледівши тільки йому видиму недосконалість! Його вимогливість до себе не знала меж. Як справжній художник, він ніколи не мав душевного спокою — почуття самовдоволення Пашкевичу було абсолютно незнайоме.

Окрема сторінка його композиторської творчості — аранжування, гармонізації та обробки українських народних пісень. Він не просто розкладав пісню на голоси чи механічно адаптував її до можливостей певного хорового колективу — він вишукував нову звукову палітру, яка б поновому розкривала цей народний витвір. Так у свіжих барвах ми почули “Реве та стогне Дніпр широкий”, “Ой у лузі червона калина”, “Ой у полі нивка”, “Ой вербо, вербо” та багато інших.



Уся могутня зрілість композиторського таланту Пашкевича проявилась у масштабних формах — фолькопері “Блудний син”, лібрето до якої написав сам за твором німецького письменника Германа Пфейфера, ораторії “Крик попелу” (лібрето Олександра Богачука), кантатах “Лебеді материнства” (вірші Василя Симоненка) та “Чернігівські дзвони” (вірші Миколи Негоди). Основою в цих творах є все та ж пісня, але розгорнута, симфонізована, з наскрізним розвитком і лейтмотивністю.

Україна втратила й самобутнього, неповторного майстра хору, який своєю творчістю визначив вектори розвитку народнохорового мистецтва. А в тому, що цей вид музикування став одним з найпопулярніших в Україні, заслуги Анатолія Пашкевича важко переоцінити. В народнопісенній царині Пашкевич — то Ньютон у фізиці чи Менделєєв у хімії. Тому сьогодні вже стали широковживаними словосполучення “стиль Пашкевича”, “манера звучання Пашкевича” тощо. Не здобувши хормейстерської та композиторської професійної освіти, він став учителем для багатьох власників найпрестижніших дипломів. У цьому його справедливо можна поставити в один ряд з такими “аматорами”, як поет Тарас Шевченко, композитор Семен Гулак-Артемовський, співаки Федір Шаляпін та Галина Вишневська. Спеціальну освіту їм сповна замінила геніальна мистецька інтуїція.

Пашкевич-хормейстер умів безпомилково віднаходити “нервові центри” пісні і, натискуючи на них, вигравав на найтонших струнах людських душ — як слухачів, так і виконавців. Його хори ніколи не були велетенськими за кількісним складом і налічували лише по 7-8 осіб у партії. Однак за насиченістю звучання, інтенсивністю і динамізмом вони не поступалися велелюдним капелам, бо диригент працював зосібна з кожним співаком, достеменно знав можливості всіх хористів і вмів “витягувати” з них максимум можливого. Його гострим музичним слухом не переставали захоплюватись співаки, бо уже з перших звуків розспівування він вловлював, хто сьогодні в якій вокальній формі.

Пашкевич володів винятковим даром “огранювати” співочі голоси — то він подарував нам ціле суцвіття діамантів: Раїсу Кириченко, Ольгу Павловську, Євгенію Крикун, Галину Мельник. Цей перелік можна продовжувати ще і ще.

Хорові колективи під орудою маестро звучали немов дзвіночок — ясно, чітко, злагодже-

но, виразно і виблискували райдугою на сонці. Інакше він не вмів. Як і не міг існувати без хору. Тому останні роки його життя без колективу були невимовною мукою для нього і болем для шанувальників народнохорового мистецтва. Але я переконаний, що в нинішній своїй обителі він уже виліплює ангельський хор.

Там, де був Пашкевич — чи то в Черкасах, Києві, Луцьку, Чернігові, — там і був центр народного хорового мистецтва. Туди, неначе магнітом, тягнуло поетів, які сподівались повінчати свої вірші з музикою Пашкевича, керівників аматорських колективів — щоб "зарядитися" звучанням Пашкевичевого хору і перейняти для свого колективу щось нове з доробку композитора, талановиту молодь, "заражену" його творчістю, що марила працею поруч з живою легендою.

Серед візитерів був і я, коли отримав пропозицію очолити імениту "Дарничанку", освячену чотирирічною співпрацею з самим Пашкевичем. У ті дні моєму хвилюванню не було меж: чи здатен, чи вистачить хисту, чи впораюсь? За порадою поїхав у Чернігів до Пашкевича — як до духівника. Анатолій Максимович прийняв мене зі всією теплотою душі. Насамперед поцікавився, чи не роблю обробок народних пісень. Я показав свої перші несміливі екзерсиси і отримав схвалення — швидше за спробу, аніж за майстерність. Далі без щонайменшого менторства та натяку на зверхність він повів розмову про сутність народнохорового мистецтва і роль у ньому керівника. В тих словах, емоційному жестикулюванні та експресивних репліках я бачив безмежну глибінь, бо все, що реклось — перепускалося крізь себе ніби електричний струмінь високої напруги. Всім своїм єством він вселяв мені віру у власні сили. І наступного дня я отримав благословення: "Бачу тебе керівником "Дарничанки". Але не копіюй нікого — сам вишукуй забуті пісні і обробляй для свого хору". І, витримавши паузу, додав: "Не бійся бути самим собою". Назад у Київ я летів на крилах, із нестерпною жагою до праці. Доземно вклонюся йому, що спрямував моє життя у те річище, без якого вже себе не мислю. Анатолія ж Максимовича у хоровій справі вважаю моїм хрещеним батьком.

Він жив на окремій орбіті. А весь його життєвий устрій підпорядковувався одному-єдиному — служінню пісні. На ній він був цілковито сконцентрований. Все, що не стосувалося пісні — перебувало поза сферою його інтересу. Ніколи не обіймав одночасно кількох посад — щоб не розпорошуватись. Він був несамовитим противником матеріального — в ньому вбачав лютого ворога. Навіть пісні свої фіксував на папері якось неохоче — все виношував у голові, там же і ретельно відшліфовував. Тому за неповні 67 літ майна не нажив. Та це було несумісне: статки і Пашкевич.

Пашкевичу була притаманна народна мудрість, що включала в себе і розум, і блискучу пам'ять, і широкі мистецькі обрії. А Божий дар проявлявся не тільки в музиці, а й літературі — поетичній та прозовій творчості.

Він був нескорений. Ніхто не міг його зігнути, а тим паче поставити на коліна, хоча жив у часи, коли гордих, вільних духом не любили. Не вмів догоджати, не намагався подобатися будь-кому. Завше чинив так, як веліла його нестримна натура. Тому й непросто було тим, хто жив і працював поруч, складно було і йому з самим собою. А хто з великих був зручним — Моцарт, Пушкін, Пікассо?.. Така вже доля Господнього обранця — бути постійною бурею. Але всі, хто знав Пашкевича, відчували: то великий талант. Його поважали, любили, обожнювали — за геніальну "Степом, степом" ще за життя відлили бронзове погруддя. Артисти, щоб співати в його хорі, покидали обжиті оселі й перебиралися слідом за ним — з Києва до Луцька, а звідти до Чернігова. Довкола нього постійно юрмились люди, однак він завжди залишався наодинці з піснями.

Індиферентно ставився до всіляких регалій і титулів. Навіть звання "народний артист України" сприйняв без ейфорії, бо, власне, не так воно скрашувало Пашкевича, як він возвеличував це звання, що останнім часом, на жаль, дуже знецінилося. Але щиросердно радів, коли в 2001 році разом з Раїсою Кириченко став першим лауреатом щойно заснованої літературно-мистецької премії імені Дмитра Луценка, великого свого творчого друга, з яким створив безліч пісенних шедеврів.

Таким був Анатолій Пашкевич за життя, таким, я глибоко переконаний, він залишиться у пам'яті тих, хто його знав.

А. Пашкевич залишив по собі великий творчий спадок. Але і ноти, і фонозаписи, і літературна творчість розлетілись нині усебіч.

Конче необхідно зібрати все це воєдино, систематизувати величезний творчий доробок митця, та так, щоб з поля зору не випав жоден опус. Творчість Пашкевича того варта. Вона потрібна Україні, і вітер часу не остудить її тепла.

Вічна Вам пам'ять, Анатолію Максимовичу, і многії літа Вашим лебедям-пісням.

Київ

This article commemorates the life and work of Anatoly Pashkevych – contemporary Ukrainian composer whose music became real folk art of our times. He died in the second day of Orthodox Christmas of 2005 but his music will never die in the souls of Ukrainian people. He was a great composer, chorus leader, poet, and jut a very modest men, whose entire life was sincerely devoted to songs a, poetry and music.

"КАЛЕВАЛА": ДЕЯКІ АСПЕКТИ ІСТОРИЧНОГО ТА ЕТНОКУЛЬТУРНОГО ВИВЧЕННЯ (До 170-річчя першого видання)

Рада МИХАЙЛОВА

Унікальний епічний твір карело-фінської народної поезії "Калевала" дійшов до нашого часу завдяки наполегливій праці Еліаса Ленрота (1802-1884), простого сільського лікаря. Протягом 1829-1834 рр. він їздив селами Карелії і записував ліричні пісні, давні замовляння й руни, які вперше оприлюднив у 1835 р. під назвою "Калевала або старі руни Карелії про давні часи фінського народу". До публікації увійшли 32 пісні. В наступне видання 1849 р., яке було впорядковане учнем Е. Ленрота Д. Європеусом (1820-1884), увійшло 50 пісень, які складались із 22795 рядків рун[1].

Нині епос "Калевала" – твір широковідомий. Водночас він не є джерелом, до якого зверталися б надто часто. Тим часом його зміст є своєрідною прадавньою північноєвропейською "Біблією", де так само як у "книзі книг" закарбувалися народні знання, досвід, філософські та світоглядні уявлення, які накопичували і передавали сотні поколінь людей : початки складання епосу відносять до первісних часів.

Епос "Калевала" істотно позначився на формуванні низки культурних традицій ряду європейських народів : тематика та мова епосу "Калевала" зберегли шари історії, в яких, на думку фахівців, відбилися етапи тісного взаємозв'язку литовських, германських і слов'янських елементів[2]. Ці елементи залишались у силі ще за доби Середньовіччя. Етнокультурні складові, світоглядна основа, культурно-мистецькі властивості становлять неабиякий інтерес для сучасного вивчення цього "релікту" європейської епічної поезії.

Особливістю епосу "Калевала" є його міфологічно-сакральний характер, з притаманною невід'ємною актуалізуючою домінантою – ритуалом, ємність якого в архаїчних культурах була величезною. З ритуалу походили мистецтво і наука, крізь призму ритуалу розглядались природа і соціальне буття, оцінювались об'єкти і вчинки людей. Нині в ритуалі вбачають паралелізм між космогонією та ембріогонією[3]. Ритуалізовано подається визначальна тема "Калевали" – тема першопочатків. В епосі її розкривають оповіді "Пісня Вайнемуйне", "Сватання Вайнемуйне", "Відхід Вайнемуйне", записані естонськими продовжувачами справи Е. Ленрота Ф. Р. Фельдманом і Ф. Р. Крейцвальдом[4].

Ритуал керує всіма діями головного героя епосу, яким є Вейнемейнен. Його образ проаналізував у своїй науковій праці 1827 р. Е. Ленрот, ще навчаючись в університеті у Турку. Його дослідження мало назву "Вейнемейнен – бог стародавніх фінів". Вейнемейнен постає у ньому як бог-деміург, володар віщого слова, волхв-чарівник, співець і музикант. Творець добра і гарант життя на землі, він бореться з деструктивною стихією невпорядкованого космосу і виконує головний ритуал "космологічної" епохи: акт творення світу. Впорядкування

первинної світової матерії, поява природи і людей відбуваються за взірцем тогочасних сімейно-родових стосунків[5]. Некеровану ворожу світову силу в поемі уособлює Льохва, володарка землі Похйоли, де не буває тепла і світла, лише вічний холод і темрява. Вейнемейнен долає її шляхом одруження, перетворюючи в такий спосіб хаос на порядок, примушуючи зло слугувати добру. Примітно, що уявлення про давні ритуали у формі пережитків збереглися у фінів східної частини Фінляндії донині. Вони святкують весілля, яке символічно облаштовується як укладання союзу двох родів — нареченої й нареченого[6]. За розвитком подій, Вейнемейнен стає на чолі роду, бо найкраще знається на законах буття і таємницях світу. Як бог, він впорядковує землю і робить її придатною для існування людей. Реальним історичним підґрунтям для такого розвитку сюжету був перехід первісної громади від стадії матріархату до патріархату, зумовлений появою приватної власності на засоби виробництва і ускладнення форм землеробства.

У виконанні космічного за масштабами ритуалу творення землі і життя Вейнемейнен користується чарівним Словом, в якому закарбована головна божественна сила, таємниці тварин і рослин і творча енергія. Його слово гармонізує світ і перетворює абстракцію на дещо матеріальне, відкриваючи приховану сутність багатовікових спостережень людини. В реальності ця сутність є набуттям членороздільної звукової мови, що формально здатна передати логічне понятійне мислення. В епічній поемі цей набуток оцінено і усвідомлено як можливість фіксувати і передавати інформацію способом спілкування. Отже мова усвідомлюється як божественний дар.

Обожнене і "ритуалізоване" в поемі та невід'ємне від слова його знакове зображення — літера. Знання літер сприймається як долучення до тайнотворення, що має дієву силу, божественну і демонічну водночас. У поемі "Калевала" знаком виступає руна (runa), тобто знак, буква, таїна, що саме так перекладається з давньогерманської[7]. Рунами називали і літери абетки і поетичну форму.

Зазначимо, що давнє рунічне письмо збереглося на каменях, скелях, зброї, начинні[8]. Існують так звані "старші руни", зафіксовані з III ст. у Данії та Південній Швеції та "молодші руни", які стали застосовуватися з IX ст. Перші складались з 24 знаків, другі — "молодші", спрощені, з 16 знаків. Абетка "старших рун" за назвою перших шести знаків називалась футарк. Кожна руна мала назву-слово, що включало у себе означений звук: f (fe) — худоба, майно, a (ass) — бог, g (gefa) — дар, w (vin) — пасовисько, j (jar) — рік, s (solu) — сонце, m (mann) — людина. Походження "молодших рун" шукають в латині, грецькій, південноіталійський мовах.

Могутність знань, причетність до таїни слова-руни викликали непереборну жагу ними володіти. У "Старшій Едді" (XIII ст.) розповідалось, що скандинавський бог Один, бажаючи пізнати магію рун, віддав себе у жертву. Він вкрав у велетнів мед поезії і здобув натомість поетичну силу, яка дорівнювала його нездоланній і несамовитій силі в бою[9]. Варто згадати в такому зв'язку й про чаклунську силу слова, якою володіли єгипетський бог Птах, оракульне божество Аполлон, грекофракійський музикант Орфей, давньоруський віщун Боян, ізраїльсько-іудейський псалмоспівець Давид, тюркський оповідач Алпамиш. Священнодійство творилося ними у формі промови, закляття, пророцтва, пісні.

У "Пісні про Ригу" (X-XIII ст.), присвяченій родоводу одного з датсько-норвезьких конунгів, за знання рун і пов'язаної з ними магії, які отримав один знатний чоловік як особливий дар від богів, він перетворився на їхнього вічного боржника[10]. Сам герой "Калевали" Вейнемейнен для отримання трьох заповітних слів, без яких неможливо було обійтися при спорудженні корабля, був змушений вирушити до загробного царства — Туонела. Вважалося, що знання рун забезпечувало легкий перехід у потойбічний світ, а без цього шлях був сповнений важких випробувань та страшних несподіванок. Вояк, посвячений у таїну слова, міг скористатися ним в бою: "...якщо хочеш перемогти, ти повинен знати руну перемоги..." ("Старша Едда, "Промови Сігрдріви", 6). Камені з відповідними рунами закопували у землю як захист від отрути.

Примітно, що, на думку давніх мешканців північної Європи, володіння рунами вимагало від реальної людини певної мужності, адже така людина мала усвідомлювати своє призначення нести таїну, а відтак мала бути готовою

до випробувань. Володіння словом вважалося посвятою і небезпечним знанням водночас. Люди, наділені такими знаннями, казали про себе: "небезпечно обізнаний", "жрець", "митець", "не підвладний чаклунству"[11]. У XII-XIII ст. у жителів скандинавських країн існувало переконання, що слова гудильної пісні мають шкідливу магічну силу, яка впливає на того, кому вона адресована[12]. Віра у небезпечність слова навіть у XIX ст. примушувала фінських та естонських співців рун промовляти не всі слова. Вони були впевнені, що не вимовлені фрази позбавлять можливості скористатись їхньою чаклунською силою. У зв'язку із цим скласти текст "Калевали" було не простою справою. Його доводилось формувати способом порівняння багатьох записів.

Загальне відчуття "чаклунської" природи "Калевали" дало підставу перекладачеві поеми українською мовою Є. Тимченку назвати її "демонічним міфом". Дослідники вбачають прямий зв'язок тексту поеми з первісними замовляннями і тогочасними віруваннями — анімізмом, магією та шаманством[13], що, як відомо, залишили помітний слід в різних культурах від Арктики до Австралії. Їхні елементи є в культурі месопотамської цивілізації, даосизму, зороастризму, в ісландських сагах, давньогрецьких міфах, полінезійських повір'ях і т. ін. Етимологічно термін "шаманство" походить від поняття "знання", в індоєвропейських мовах шаман — "той, що знає". Антропологи підкреслюють, що шаман означає "володар духів", релігієзнавці пов'язують шаманство з ідеєю надприродного, з анімізмом і тотемізмом[14]. Узагальнено шаманство є сумішшю реальних знань та вмінь і фантазії. Частина впливовості шаманства і шаманів походить із некритичної віри, спонтанних реакцій, здатності окремих індивідуумів піддаватись гіпнотичному впливу, ілюзіоністському мистецтву та багато чому іншому.

Водночас шаман є охоронцем народної пам'яті, міфології та епосу, винахідником музичних інструментів, художником, співаком, природознавцем, який стежить за календарем і фіксує астрономічні знання. Сучасні американські дослідження М. Харнера свідчать, що методика магічного трансу шамана не є лише замаскованою брехнею й невіглаством. Це своєрідна форма людського існування у "інших станах свідомості", що стоїть в одному ряду з телепатією, ясновидінням, біолокацією тощо. Шаман здатний до екстрасенсорного сприйняття, його здібності розвинуто до незвичайних меж. Шаман освоює космологію, міфологію та магію свого племені, щоб використати їх для своєрідних карт містичної, екстатичної "мандрівки" космічними зонами, результати якої знаходять практичне застосування в життєдіяльності племені і розв'язанні його реальних життєвих потреб[15].

Важливою частиною шаманських обрядів є промовляння і виспівування певних текстів під ритм ударних інструментів. Впливовість музики, яка здавна підсилювала значимість слова і перетворювала дійсність у художньо-звукові образи, викликаючи особливий психоемоційний стан людини, була обов'язковою частиною магічних обрядів, у тому числі й ворожіння. З первісною магією пов'язані знахідки музичних інструментів доби палеоліту у с. Молодове Чернівецької області (флейта з рогу північного оленя) і у с. Мізин Чернігівської області (резонаторні і безрезонаторні ударні інструменти)[16]. Гра на флейті супроводжувала жертвоприношення у етрусків[17]. Труби використовувалися у спеціальних обрядово-ритуальних дійствах, які передували виступу військових загонів у похід[18].

Зазначимо також, що чародійна музика і поезія є у багатьох народів. Зокрема у фінів, де шаманство було первісною релігією, вона відігравала величезну роль. На кожний момент життя співалась окрема чародійна пісня, яка мала відвести лихо, затамувати біль, вилікувати недугу, звеселити душу[19]. Не дивно, що особлива манера з елементами своєрідної обрядовості, перейшла у фінів і у споріднених з ними племен, на виконання епічних творів.

Співаки сідали на лаві або на порозі обличчям один до одного, бралися за руки і, похитуючись, ніби відштовхуючись від супротивника, починали спів і імпровізації. Два рядки складав заспівувач, їх повторював його партнер-супротивник і додавав від себе два наступні рядки. Заспівувач по-своєму тлумачив рядки товариша і знову складав два наступні рядки[20]. У своєрідному змаганні цінувалося те, хто образніше і цікавіше вестиме оповідь. Виразності поетичному образові надавали паралелізми і повтори, притаманні рунам. Крім того, фінській мові властивий закон вокальної гармо-

нії, рима у фінській рунічній поезії вільна і необов'язкова, вона тягнеться поспіль через довгий ряд віршів. Поетична фінська руна становить восьмискладовий силабічний вірш, який утворюється з чотирьох трирядкових стоп. Форма такої руни проста і легка, вона базується на елементах розмовної мови, де розрізняються короткі і довгі голосівки. Головний наголос ставиться на першому складі слова, а побічний – на інших непарних складах – третьому, п'ятому і т. ін., що сприяє сприйманню їх рівнозвучності[21].

Мистецтво співу рун зберігали у формі усної традиції фінські піснетворці – скальди й рапсоди, обдаровані пам'яттю, уявою та музично-голосовими здібностями. Серед них були селяни-хлібороби, рибалки, городяни-столяри, сліпці-жебраки. В останніх відчутний зв'язок з традицією, відомою і в Україні, де кобзарів-сліпців водили хлопчики-поводирі селами ще у XIX ст. Видатні співаки залишали учнів. Саме таких знайшов Е. Ленрот у фінській і російській Карелії. Талановитими відтворювачами-імпровізаторами давніх рун виявилися Агріпа Пертунен, його сестра Марія та її сини[22]. Вони виконували руни за старим звичаєм або у супроводі гри на каннелі (у карелів – кантель) – музичному інструменті у вигляді плоского трапецієподібного ящика із суцільного дерева з резонатором та шістьма-сімома дротовими струнами (сучасний має 20-30 металевих струн). Найдавніший каннель був без резонатора з п'ятьма струнами з кінського волоса[23]. У "Калевалі" Вейнемейнен майструє каннель з ребра величезної щуки. Оповідь естонського "Калевіпоегу" починається зі слів: "Дай-но каннель, Вайнемуйне!" Руну про створення каннеля записав вперше учень Е. Ленрота Д. Європеус[24].

Однотипними з каннелем є гуслі, ліра, кифара. На чотириструнній лірі, зокрема, акомпанували аеди – давньогрецькі сліпі співці, виконавці героїчний пісень, у яких боги віднімали зір начебто за те, що надавали здатність пророкувати. Пісні, на думку греків, вкладались у вуста аедам богами. Сліпим зображувався греками і Гомер, легендарний автор героїчного епосу стародавніх греків "Іліада". Декламацію аедів успадкували рапсоди – грецькі мандрівні співаки, які виконували уривки епічних поем на святах і поетичних змаганнях-агонах. Їхнім інструментом були ліри. На кифарах грали кифариди – наступники аедів, виконавці ліричних творів. З кифарою зображували Аполлона[25].

Гуслі ототожнюють зі слов'янським світом. Гуслярі відомі на Русі, у Польщі, в Болгарії. На гуслях вигравали Боян і Садко. На фасаді давньоруського храму Покрова-на-Нерлі (XII ст.), що на колишніх землях Володимиро-Суздальської Русі, з гуслями зображений біблійний Давид. Невідомий гусляр зображений на сторінці Псалтиря середини XIV ст. із Новгорода[26]. Його образ вписано в ініціал у вигляді літери "Д". На голові гусляра – корона, яка свідчить, що перед нами пророк-псалмоспівець Давид, який своєю неперевершеною музикою умиротворяв царя Саула, одержимого злими духами. Ще один музикант, одягнутий в скомороший ковпак, грає на крилоподібних п'ятиструнних гуслях у композиції середньої арочки срібного браслета-наручня із старої Рязані, знайденого у речовому скарбі у 1966 р. Гуслі лежать у нього на колінах "відкрилком" з кілками зліва. Правою рукою скоморох перебирає струни, а пальцями лівої тамує зайві звуки. "Крилоподібні" гуслі знаходили під час розкопок у Новгороді в нашаруваннях XI-XIV ст., інколи повний корпус, інколи деталі[27]. Гусляр зображений також на одній із стулок давньоруського браслета-наручня з Києва (скарб 1903 р.). На думку В. Даркевича, цей гусляр виступає як "першоцар, засновник ієрархії", на що вказує емблема у вигляді геральдичного орла, розташована поруч[28].

Підкреслимо, що гуслярі часто були виконавцями важливих ролей у культових дійствах. У стародавній Польщі, наприклад, це підтверджує слово guslaks – чарівник та слово gusla, яке означає чари, заклинання. Сакралізованим персонажем постає гусляр і в стародавній Болгарії: в русальних ігрищах він очолював свято як знавець заклинань, лише він один мав право збирати і чарівне зілля[29]. Збирачем чарівного зілля є і Вейнемейнен, який знає його властивості – приворотні, отрутні, лікувальні.

Відзначимо, що в низці епічних творів різних народів зміст образів богів-співців є доволі близьким. Видається, що від моменту їхньої появи, вони вирізнялися із людського загалу як уособлення надреальних сил, відповідно до

синкретичних уявлень архаїчних суспільств, де змішувалися поняття і відчуття, реальність та образність, гра та магія і тільки-но почали формуватися релігійні уявлення. Боги-співці є вождями і жерцями водночас, що свідчить про поєднання ними керівних суспільних посад.

Примітно, що синкретизм притаманний і епосу. Написана рунами "Калевала", на думку фінського вченого К. Крона, була створена фінською та естонською мовами, коли вони ще не відокремились із загальної єдності[30]. "Фінську душу" відчув у мові та рунах народів російської Карелії — в районах Ухти й Архангельська, колонізованих новгородськими князями у XI-XII ст., Е. Ленрот[31]. З рунічним письмом були знайомі мешканці територій, значно віддалених від Карелії — у Дністро-Дніпровському межиріччі й на Волині. Про це свідчать рунічні написи на залізному наконечнику списа, знайденого у с. Сошичне в урочищі Великий Гронд в Камінь-Каширському районі Волинської області та на посудині з с. Лепесівка III-IV ст., які пов'язують з племенами черняхівської культури[32]. Ці факти пояснюються тим, що у складі черняхівських племен були германці, у свою чергу, також етнічно неоднорідні[33]. Частину їх складали, зокрема, представники народів прибалтійської групи. Зазначимо, натомість, що східно-балтійський тип здавна був розселений у багатьох мікрорегіонах Європи. Згадаємо в такому контексті і про ятвягів давньоруських літописів, етнос, чий склад нині практично недоступний для визначення. З цими племенами, походження яких пов'язують з Прибалтикою, мали у XI-XIII ст. непрості політичні та економічні стосунки князі Русі і Польщі. Відтак представники біломорсько-балтійської раси відігравали певну роль в етнокультурних процесах півночі Фінляндії і збереглися там донині, тоді як на південному заході країни переважав власне балтійський тип. Мова фінів також належить до прибалтійсько-фінської підгрупи фінно-угорської групи уральської сім'ї. Варто також наголосити, що в цілому фінські етноси є нащадками найдавнішого населення Європи, зокрема її північної частини. Кількість фінів у давні часи на європейських теренах була незрівнянно більшою, ніж нині[34]. В сучасній Україні прибалтійські меншини складають: карели — 1522, фіни — 768, саами — 136, вепси — 281, ліви — 226, іжорці — 812; серед "титульних" народів прибалтійських держав в Україні мешкає естонців — 2868, литовців — 7207, латишів — 5079[35].

Досить замкнута нині регіональна карело-фінська культура свого часу справила вплив на розвиток кількох етносів, серед яких, принаймні, два етноси, де пустила корені давня епічна карело-фінська традиція. Це германці та слов'яни.

Широковідомо, що в північногерманському середовищі рунічна поезія пережила піднесення та розквіт. У творчості ісландських та норвезьких скальдів поетичний твір вважався вищою формою словесності. Пік поезії скальдів — XIII ст., коли були зроблені записи саг, хоча їхня поява датується дещо ранішим часом — періодом між 930 та 1030 рр. Скальдична поезія зв'язала дві епохи — первісність та середньовіччя, з'єднавши процеси їхнього формування, руху й відживання[36].

Батьківщиною скальдичної поезії вважається Норвегія, звідки походили знамениті свого часу скальди Брагі Старий, Тьєдолів із Хвіна, Торбйорн, Ествінг на прізвисько Згубник Скальдів, безіменний автор "промов Ейріка". Однак найдосконаліші твори скальдичної поезії належали ісландським авторам. Протягом X-XII ст. Ісландія виступала у ролі охоронниці загальноскандинавських цінностей. При норвезьких дворах ісландців цінували і поважали значно більше, ніж будь-кого, за високий інтелект[37]. Показовим також є зауваження скандинавського вченого П. Мунка про те, що давнє населення Ісландії мало фінське походження, воно було підкорене іншими етносами, у свою чергу, змушеними визнати над собою владу більш молодого і войовничого племені, з якого виокремилась суспільна верхівка — ярли і конунги[38]. У "Сазі про Олафа Трюгвасона" Сноррі Стурлусон розповідає про бонда Рауда Могутнього, який мешкав у фьорді на островах Годей у Халогаланді. Головний сподвижник Олафа — Фінн Арасон з військовою дружиною, яка складалася з фінів-саамів, в їхньому числі були скальди[39].

З Ісландією переважно пов'язані саги і цикли епічних пісень. Звідси вийшов і у XIII ст. був записаний широковідомий цикл "Старшої Едди". Трактат про скальдичну поезію "Молодша Едда" також складений зна-

менитим ісландцем скальдом Сноррі Стурлусоном, який походив з авторитетного ісландського роду Стурлунгів[40]. У X-XIII ст. цей рід дав кілька великих співців, таких як Егіль Скаллогримсон і Маркус Скегг'ясон.

Скальди не були професійними поетами[41]. Ними традиційно ставали талановиті пісняри і тому виконавцем міг бути і король, і воїн, і селянин. Скальди були безпосередніми свідками і учасниками подій, з приводу яких створювалися "віси" — примхливі, сповнені умовних поетичних перифразів, складної структури твори, які відрізняла також насиченість метафоричними зворотами — кенінгами і хейті[42]. Скандинавська поезія X-XIII ст. збереглась у вигляді віршованих цитат, які пізніше стали вводити у канву прозаїчних творів. Основним жанром скальдичної поезії були пісні, сповнені характерного "міфологічного духу". Ускладнюючись і розгалужуючись за жанрами, ця поезія отримала такі форми як родова і королівська сага.

Сага, якій притаманна неіндивідуалізована розмовна манера оповіді та "об'єктивна", позбавлена вимислу стилістика, займає місце між фольклором і професійною літературою. На відміну від епічних творів Франції та Німеччини, де фігурують персонажі, кожний з яких втілює якусь одну певну рису (позитивну чи негативну — ідеальний лицар і правитель, абсолютне усоблення вірності або підступності, наприклад, у "Пісні про Роланда" або у "Пісні про Нібелунгів"), у сагах діють земні люди з власними індивідуальними рисами. Ці люди здійснюють звичайні буденні вчинки. Значні розбіжності спостерігаються також між сагою та лицарським романом. У романі герой діє в умовному середовищі, наприклад, у замку без посилання на географічну місцевість, де відбуваються дивовижні події. Сага, зокрема родова, розповідає про прозаїчні справи, які відбуваються на реально існуючих хуторах у конкретній місцевості. Для саги не притаманний і лицарський аристократизм, дух саги — язичницький, а головна рушійна сила — доля. Герої саги часто опиняються перед обличчям смерті, що вимагає від них не просто гідної поведінки, а розкриття їхньої людської сутності в екстремальний момент. Це робить оповідь саги напружено-драматичною.

Подібна емоційно-образна манера притаманна і епічно-билинній поезії Давньої Русі, хоча слов'янський епос, який дорожив цілісністю давнього переказу і дбайливо його охороняв, мав більше спокою, ясності і рівноваги. Давньоруську культуру взагалі можна порівняти з величною народною сагою, сповненою потаємних спогадів про славне минуле, стійкої віри у перемогу добра, прагнень до гідного життя[43]. Такі риси демонструє велична давньоруська архітектура, яка "дописує" пейзаж, повторюючи його форми, зокрема пагорби або узвишшя, які віддзеркалюються у річці або "виростають" із поверхні поля; давньоруська ікона — живопис на дереві, створений генієм народної традиції; твори художнього ремесла — "срібний фольклор", як його влучно назвав Б. Рибаков. Подібно до скандинавських саг і скальдичної поезії, основним стрижнем давньоруських оповідей, які отримали форму билин-старин, залишався прадавній генеалогічний міф, історія роду[44].

На певні аналогії з фінсько-скандинавською поетичною традицією наводять і порівняння з відомою давньоруською традицією речитативного виконання переказів особливими виконавцями. Автор "Слова о полку Ігоревім" згадує Бояна, ім'я якого виявлено серед написів у Софійському соборі у Києві, співця другої половини XI — початку XII ст. Він прославляв військові перемоги князів — "старого Ярослава" Мудрого, "хороброго Мстислава" князя чернігівського і Тмутараканського.

Для того, щоб зрозуміти загальний зміст і значення збірного образу давньоруського співця, варто згадати звернення до Бояна у "Слові о полку Ігоревім": "Боян бо наш віщий, // Як хотів кому пісню творити, // Розтікався мислю по древу, // Сірим вовком по землі, // Сизим орлом попід хмарами". Смислові акценти розставлені відповідно: "віщий" — пророчий, "розтікатися мислю по древу" — здатність звертатись до минулого і майбутнього, що у давньому міфі передає освоєння простору і часу[45], "сірим вовком по землі" — ідея перевтілення, можливо, за чародійними, шаманськими обрядами[46], "сизий орел" — священний птах, символ влади[47], в даному контексті, можливо, "панування" духовного і інтелектуального, "царювання" духу й інтелекту. Особа, здатна на подібне, в архаїчні часи була персоною сакральною і невід'ємною від жрецтва. Жерці були посвяченими, вони несли знання і тайнознання, наділялися даром про-

роцтва, вони успадковували і тримали у пам'яті інформацію свого покоління, передаючи її в усній формі наступникам.

В усній формі довгий час жило, на думку дослідників, і "Слово", яке виконувалось співцями на княжих зібраннях і бенкетах разом з величальними піснями на честь князів. Такі виступи змальовані, наприклад, у скандинавському творі "Хеймсрингль", де йдеться про виконання величальних пісень ісландськими скальдами, які перебували при норвезьких дворах. Такі пісні сприяли збереженню у пам'яті нащадків історій про справи і подвиги конунгів, що сприяло наданню образам конунгів в подальшому значення предків-героїв. На думку Д. Лихачова, "законом" середньовічної свідомості було те, що ідея набувала величі в очах сучасників тільки в "ореолі історії", де "діди й прадіди" були "мірилом слави"[48]. По суті співці санкціонували право героя — представника влади — бути сакралізованим. Примітно, що у Дмитріївському соборі Володимира-Суздальського, побудованому Всеволодом III для утвердження величі, сили і могутності князівської влади, темі пісні і пісенності належить провідна роль, "наче пісня", яку виконує піснетворець — біблійний цар і пророк Давид, розгортається тут багата образами фасадна скульптура[49].

Особливий смисл походження князівської влади інтерпретувався на тлі уславлення геройської доблесті, якою були наділені билинні богатирі. Зміст таких пісень традиційно пронизувала наскрізна тема долі й язичницький дух. У таких барвах написана, наприклад, величальна пісня князеві Роману Мстиславичу, частина якої записана польським істориком XV ст. Яном Длугошем. Напевно, що такими були пісні, які виконувалися і для синів князя Романа, Данила та Василька, які також мали при дворах співців, про що довідуємось зі слів галицького літописця середини XIII ст.[50]

У Галицько-Волинському літописі під 1240 р. згадується ім'я давньоруського співця Митуси, чи не єдиного з реальних осіб серед давньоруських співців[51]. На початку 40-х рр. XIII ст. він стає дієвою особою у внутрішній політичній боротьбі, яка точилась між Данилом Галицьким та місцевим галицьким боярством.

Князь Данило саме готувався до рішучого бою з представниками опозиційних кіл, які закликали до Галича чернігівського княжича Ростислава і він самочинно посів престол. При наближенні військ Романовичів Ростислав утік до Угорщини, але вогнище боярської опозиції залишалось для Данила небезпечним. Його центр знаходився у Перемишлі, автономному місті[52], де порядкував церковний володар, галицький єпископ Артемій. При пишному дворі Артемія знайшов собі місце Митуса, можливо тому, що шукав розуміння своєї незгоди з князівською владою. "Знаменитого співця Митусу, котрий колись із гордощів не захотів служити князеві Данилу, обдертого й зв'язаного привели. Тобто, як мовив приточник (складач і оповідач притчі. — *Р. М.*): "Марнославство твого дому загине; бобер і вовк, і борсук будуть з'їдені". Так у притчі було сказано, "— записав літописець. В його очах Митуса був уособленням феодальної руйнівної анархії, боярської та церковної[53].

Б. Кіндратюк, досліджуючи образ літописного співця, наводить приклади його осмислення різними авторами, адже протягом XIX-XX ст. до епізоду з описом подій про Митусу зверталось немало дослідників — М. Костомаров, М. Максимович, І. Франко, Т. Коструба, М. Грушевський, І. Крип'якевич, В. Металов, Д. Іловайський, М. Котляр, В. Полєк, О. Мишанич. В результаті своєрідної "історично-ретроспективної" дискусії щодо образу "словутного співця Митуси" сформувалась не надто переконлива, але вже досить стала думка, що він був півчим, світським співцем, придворним поетом-виконавцем, можливо, з числа князівських дружинників. Переглядаючи позиції авторів, Б. Кіндратюк слушно наголошує на складній соціальній ролі співця такого рівня, як Митуса. На його думку, Митуса міг виконувати різні соціальні функції "протягом життя у певній послідовності чи одночасно", зокрема жрецькі. Цінною думкою також є те, що саме така роль Митуси зумовлювала його особливе становище у суспільстві, що пояснює і увагу до нього з боку церкви, яка була зацікавлена у його впливовості на маси[54].

Саме таких співців князі прагнули за будь-яку ціну мати при дворах. Їхні інтереси походили від потреби уславлення власної ролі в суспільстві. Сакральний зміст та певний контекст виконання мав істотне значення, як такий, що належав до традиції співів-пророкувань, відпо-

відних ритуалам, де вождь-жрець поставав як головна особа в загальнозначному обряді. Відтак припущення, що Митуса належав саме до жрецької касти, дозволяє думати, що він належав до якогось поважного серед населення "дому", з яким, ймовірно, ототожнювався певний рід. Саме його "марнославство" повинно було загинути в боротьбі за владу. Чи не є тоді фраза про те, що "бобер і вовк, і борсук будуть з'їдені" відповіддю на питання, хто стояв за Митусою? Адже під тотемними означеннями, згідно жанру притчі, могли бути сховані назви родових угруповань, які представляв співець і з якими боровся Данило.

Як припущення, можна висловити також думку про прибалтійські "елементи" в образі Митуси. Це стосується перш за все характерної форми імені Митуси, яке, на думку деяких дослідників, є зменшувальною формою від імені Дмитро. Погоджуючись з цією думкою, зазначимо, що саме у Прибалтиці, наприклад, у литовській мові є характерними закінчення на – с, як прізвищ, так і імен : Іван (Ян) – Йонас, Віктор – Вітос, Микола – Нікос, Петро – Петрос, Володимир – Валдіс. Доречно наголосити на тому, що частина литовського і естонського населення належить до фінського етносу, що відображено у багатьох галузях культури прибалтійських регіонів. Примітно також, що героями литовської міфології досить часто є чаклуни-буртининки, які виступають як музиканти-співці, здатні обертатися на звірів і птахів[55].

Цікавий також факт усвідомлення своєї особистості Митусою, що само по собі є феноменом давньоруської доби, який випереджав свій час.

Його виконавча традиція була глибинною, багатовіковою, сталою. За умов певної консервативності, у якій вона зазвичай існує, ця традиція збереглася в українській народній пісенній творчості до нашого часу. Ось чому можна стверджувати: Митуса – "співець великої слави" навряд чи виконував пісні у манері сучасних йому європейських виконавців, наприклад, французьких пісень-сервент. Європейські поети-співці докорінно відрізнялись від скандинавських і слов'янських, якщо не "фахом" і способом життя, то, принаймні, способом бачення. Провансальські поети-співці XI-XIII ст., яких називали трубадурами (від французького troubadour – знаходити, віршувати)[56], "спеціалізувались" на оспівуванні лицарської куртуазної любові та радощів життя. В їхньому числі був знаменитий Б. де Борн. Традиції героїчної (військової) пісні, ідейно спорідненої з епічними творами такого рівня, як "Пісня про Роланда" або "Пісня про мого Сида", швидко були "поглинуті" тенденціями, пов'язаними з розвитком придворної, по суті професійної культури, яка слугувала здебільшого культу Прекрасної Пані, практично відсутнього в давній Русі. Далекими від давньоруських співців були і трувери – північнофранцузькі, переважно пікардійські, поети-співці XI-XIV ст. (від французького trouveres – знаходити, придумувати), з їх вишуканою і доволі примхливою манерою віршування[57]. Небагато спільного виявиться і при порівнянні давньоруських співців з французькими вагантами (голіардами), західноєвропейськими піснярами XII-XIII ст., для яких були притаманні вільнодумні, антицерковні, антиаскетичні настрої. Ряди вагантів (від латинського vagantes – мандрівні) складали студенти, представники нижчого духівництва, школярі[58]. Отже, пісні вагантів були пов'язані з "низовою" міською європейською культурою, яка в цей час, крім церковного будівництва, найяскравіше проявила себе саме в музично-виконавському та театральному мистецтві.

Корені давньоруської епічно-музичної традиції заглиблюються в архаїчні додержавні часи, на це вказує її величний обрядово-ритуальний лад. Його в подальшому зберігали українські думи, які виконуються кобзарями у речитативно-наспівній манері, історичні й героїчні, зокрема козацькі пісні. Незважаючи на зовсім інший зміст, той самий "епічний" розмах відчутний в українських весільних, ліричних, календарно-обрядових піснях – колядках, щедрівках, обжинкових, русальних наспівах. Для них характерна виразна поетична символіка, лаконічні і ємні порівняння, паралелізми, яскрава образність. Ці форми української музично-поетичної культури виявляють жанрові і типологічні можливості, які були закладені у прадавньому поетичному епосі, видатний взірець якого демонструє карело-фінська літературна пам'ятка "Калевала".

Київ

Література:

1. Калевала. Фінський народний епос. — К., 1995. — С. 7.
2. Калевала..., С. 12.
3. *Полікарпов В. С.* Лекції з історії світової культури. — К., 2002. — С. 33.
4. Калевипоэг. Эстонский народный эпос. — Таллин, 1986. — 347 с.
5. Словарь античности. — Москва-Берлин, 1989. — С. 358.
6. Финны // Народы мира. Историко-этнографический справочник. — М., 1988. — С. 482.
7. История Норвегии. — М., 1980. — С. 88-89.
8. История Норвегии... — С. 89.
9. Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. — М., Л., 1963. — С. 58.
10. *Гуревич А. Я.* Норвежское общество в ранее средневековье: проблемы социального строя и культуры. — М., 1977. — С. 310.
11. *Гуревич А. Я.* Норвежское... — С. 236.
12. *Гуревич А. Я.* История и сага. — М., 1972. — С. 120.
13. Калевала... — С. 18.
14. *Полікарпов В. С.* Вказ. праця. — С. 35.
15. *Там само.* — С. 36-38.
16. *Бибиков С. Н.* Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта. Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека. — К., 1975. — С. 5-107; *Черныш А. П.* Эталонная многослойная стоянка Молодова У. Археология // Многослойная палеолитическая стоянка Молодова У. Люди каменного века и окружающая среда. — М., 1987. — С. 7-93.
17. *Вейс Г.* История цивилизации. В трех томах. — М., 1998. — Т. 1. — С. 735.
18. *Вейс Г.* Вказ. праця. — С. 128.
19. Калевала... — С. 18.
20. *Там само.* — С. 8.
21. *Там само.* — С. 18-19.
22. *Там само.* — С. 12.
23. Калевипоэг... — С. 347.
24. Калевала... — С. 7.
25. Словарь античности... — С. 67, 146, 477.
26. *Даркевич В. П.* Музыканты в искусстве Руси и вещий Боян // Слово о полку Игореве и его время. — М., 1985. — С. 338.
27. *Колчин В. А.* Коллекция музыкальних инструментов древнего Новгорода // Памятники культуры. Новые открытия. 1978. — Л., 1979. — С. 175-180.
28. *Даркевич В. П.* Вказ. праця. — С. 335.
29. *Там само.* — С. 334.
30. Калевала... — С. 12.
31. *Там само.* — С. 12.
32. *Тиханова М. А.* Следы рунической письменности в черняховской культуре // Средневековая Русь. — М., 1976. — С. 11-17; *Кучінко М. М., Охріменко Г. В.* Археологічні пам'ятки Волині. — Луцьк, 1995. — С. 124; *Козак Д. Н.* Культурно-історична інтерпретація скарбів Волині рубежу IV-V ст. // Археологія. — 1995. — № 4. — С. 55, 56. — Рис. 7.
33. *Винокур І. С.* Черняхівська культура: витоки і доля. — Кам'янець-Подільський, 2000. — С. 29-32.
34. Етнічна історія народів Європи. Україна та Фінляндія: західні та східні впливи на історичний та культурний розвиток. — К., 2000; *Павленко Ю. В.* Передісторія давніх русів у світовому контексті. — К., 1994. — С. 12.
35. *Крисаченко В.* Етнічна структура українського суспільства // Вісник української всесвітньої координаційної ради. — 2004. — № 7. — С. 11-13; № 8. — С. 11-15.
36. *Стеблин-Каменский М.* Исландские саги. — М., 1956; *його ж.* Культура Исландии. — М.-Л., 1967; *його ж.* Мир саги. — М.-Л., 1971.
37. *Гуревич А. Я.* История и сага... — С. 124.
38. *Гуревич А. Я.* Норвежское общество... — С. 283.
39. *Гуревич А. Я.* История и сага... — С. 120.
40. *Там само.* — С. 7.
41. История Норвегии... — С. 118.
42. *Гуревич А. Я.* Норвежское общество... — С. 34, 300.
43. *Дмитриева Н. А.* Краткая история искусств. Очерки. — Вып. 1. — М., 1968. — С. 200.
44. *Жуйкова М.* Билини київського циклу: індоєвропейська спадщина чи казки Росії про Україну? // Народознавчі зошити. — 1997. — № 6. — С. 337-353.
45. *Сапронов П. А.* Курс лекций по теории и истории культуры. Культурология. — СПб., 1998. — С. 78.
46. *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв. — М., 1982. — С. 440, 443.
47. *Даркевич В. П.* Вказ. праця. — С. 336.
48. *Лихачев Д. С.* "Слово о полку Игореве" и эстетические представления его времени // Русская литература. — 1976. — № 2. — С. 29-30.
49. *Вагнер Г. К.* Архитектура эпохи "Слова о полку Игореве" // "Слово о полку Игореве" и его время. — М., 1985. — С. 309.
50. *Котляр М. Ф.* Історія України в особах: Давньоруська держава. — К., 1996. — С. 216.
51. *Кіндратюк Богдан.* Нариси музичного мистецтва Галицько-Волинського князівства. — Львів, 2001. — С. 67-79.
52. *Котляр М. Ф.* Вказ. праця. — С. 214.
53. *Там само.* — С. 215.
54. *Кіндратюк Б.* Вказ. праця. — С. 67-78.
55. *Даркевич В. П.* Вказ. праця. — С. 330.
56. Советский энциклопедический словарь. — М., 1981. — С. 1368.
57. Словник іншомовних слів. — К., 1974. — С. 685.
58. *Там само.* — С. 116.

This article gives a brief history of "Kalevala" texts, its recording, publishing, structure and the meaning for the further development of epic traditions.

The focus of this article is "mythic-sacral" character" of "Kalevala" texts. The author analyzing the rhythm, images, symbols and performing style of these texts brings the analogies from Slavic folk ritual and epic traditions. The author of the this paper looks at the "Kalevala" as "South-European bible", which contains folk knowledge, experience, philosophy, etc. Those texts were very influential for the formation of some cultural traditions of the other European countries. The elements of the texts which show some connections with epos of some Germanic and Slavic cultures give an interesting material for contemporary comparative studies.

ІНДІАНЦІ ПОСЕЛЕННЯ АКОМА В НЬЮ-МЕКСИКО* (етнографічний нарис)

Олена БОРЯК

До приходу іспанців селище пуебло існувало за принципом самоуправління. Іспанці стали насаджувати європейський стиль управління, що насамперед передбачало централізацію влади. На середину 1920-х років Акома нараховувало дев'ятнадцять матрилінійних, екзогамних кланів, які носили ім'я тотема (зокрема, є клани Антилопи, Ведмедя, Індика, Бірюзи, Орла, Змії, Сонця, Маїсу). Сам тотем зберігається в певному будинку, і звичайно тримається у спеціальному глечику, годується у визначений час, проте дістається та демонструється лише тоді, коли виконується ритуал особливого значення. Слід зазначити, що обов'язок піклуватися про тотема покладався на жінку. З іншого боку, чоловік був носієм пісень та молитов, пов'язаних із тотемом[31].

Кожній сім'ї належить певний будинок, який, у свою чергу, підпорядкований жінці. Найстарша з них стоїть на чолі клану, а її брат або дядько по материнській лінії відправляє необхідні ритуали для всього клану. У разі смерті найстаршої жінки, її місце займає наступна за віком жінка з цієї ж родини (це може бути, наприклад, старша донька). На жінці лежить основний обов'язок відповідальності за всіх членів родини, які прислухаються до її порад і настанов. Чоловік відповідає за економічний стан родини, прищеплює дітям необхідні трудові навички і в цілому піклується про дітей. Після одруження молодий переходив для подальшого спільного життя до клану дружини і мешкав у її будинку. Урожай, зібраний на полі, був у його власності — аж поки він не переносив його до оселі дружини, і він переходив у її власність. Проте будинок його матері залишався безпечним притулком для сина. Саме тут він продовжував зберігати священні маски — *качина* (див. нижче), прикрашені пір'ям, а також молитовні жезли[32]. Розв'язувати економічні проблеми належало жінці, а також її братові (дядьку). При тому родина батька (його мати, а також сестри) часто навідувалися до молодої родини. У разі необхідності вони надавали їй потрібну допомогу та підтримку. Останнім часом ця традиційна схема виявилася порушеною — родина стала значно меншою і роль жінки вже не є визначальною[33].

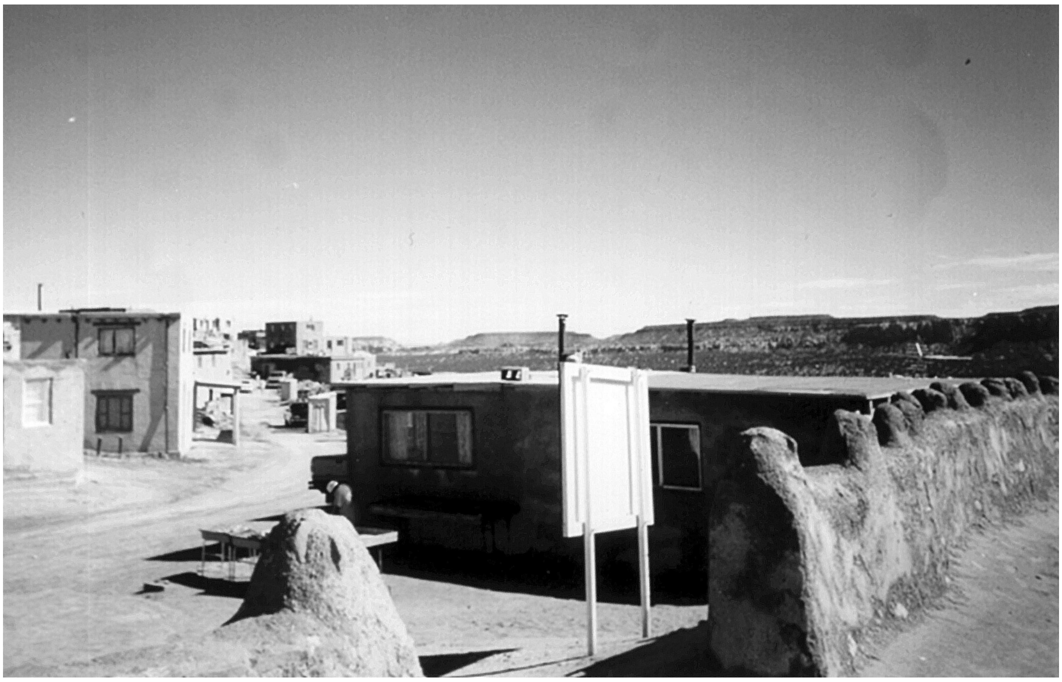
Діти також належали до материнського клану, і шлюб всередині цього клану був заборонений. Сім'я складалася з трьох поколінь. Дбати про молодших дітей мали переважно старші члени родини, тоді як батьки працювали в полі (чоловіки), виготовляли полотно (чоловіки), гончарні вироби (жінки)[34]. Проте в поселенні Акома можна було побачити й маленьких дівчаток, які несли у кошику молодшого брата або сестру. Цікаво, що в мові кересан немає окремого терміна для визначення статі новонародженого — замість слів "дівчина", "хлопець" вживається одне слово "дитина". Разом з тим для пуебло суттєвим є розрізнення за статевою, а не віковою ознакою — особливо коли йдеться про взаємини між братом і сестрою. Не існує спеціальної термінології щодо родичів за шлюбною ознакою, але є таке поняття як "крос-кузини", що означає однокровні брат і сестра.

"Адміністрація" Акома складалася з верховного вождя — так званого касика (*ti-a-moni*), наділеного суто адміністративними функціями, двох "лейтенантів" (*tenientes*), трьох військових вождів (*tsatichucha)* із військовим керівником (*hocheni)*, а також двох їхніх кухарів (*cocineros*). До них слід додати ще десять вождів (*principales)*, які, подібно до касика, обиралися на цю посаду довічно (решта перебувала на посаді протягом одного року). Основна місія касика полягала в спокутуванні гріхів племені — звідси його обов'язок тримати піст (він або вживав дуже скромну їжу один раз на день, або утримувався від неї взагалі протягом чотирьох днів поспіль). Його статус вимагав тривалого й суворого контролю за своєю фізичною витривалістю, так само як здатністю заглиблюватися у таємничий езотеричний стан. Під час війни він також ставав хірургом для поранених і допоміжним медичним персоналом в одній особі. У свою чергу, жителі селища мали певні обов'язки перед касиком — вони віддавали на

* Закінчення. Початок див. у №2/2005

його користь частину врожаю, а також чотири рази на рік влаштовували полювання (після чотириденного посту). Завдання мисливців полягало в тому, щоб після завершення військової операції вполювати чотирьох кролів — по одному з кожної сторони світу. Десятеро вождів (які були завжди вихідцями з клану Антилопи) виконували функції вищого суду, а також контролю за розподілом землі.

Особлива роль в соціальній організації Акома належала військовому керівникові (та шерифу в одній особі). Його надзвичайний статус пояснюється давнім віруванням, згідно з яким він є представником *Ma-se-ua* (або *Masewi*)[35] — одного з двох синів "Батька-Сонця" та "Матері-Землі"[36]. Другого сина — *Oyo-ya-ya* (або *Oyoyewi*) — представляв військовий чин, який носив його ім'я. Цим двом міфічним братам-близнюкам було відведено дві скелі в північній частині плато; на їх честь виконувався один з головних танців. Щорічні вибори відбуваються наприкінці грудня — на початку січня — у День Короля. Ритуал ініціації військового вождя Акома досить складний. Він передбачає участь у ньому двох його помічників (так званих "лейтенантів"). До функції останніх входить добування дерева для виготовлення молитовного жезла — ціпка або дощечки, прикрашених узором, а також пір'ям індика. Вони традиційно використовуються індіанцями як обрядовий дарунок під час звертання з молитвою або проханням до богів та духів[37]. Помічники також набирають воду з трьох джерел трьома глечиками для обрядових цілей. Для цього слід послідовно йти в протилежних напрямках сторін світу, починаючи з півночі. Церемонія посвячення для самого вождя розпочинається глибокої ночі, коли він наближається до головної ківи зі словами: "Вітання, Батьки, Матері, Вожді, чи можу я увійти?" Після виголошення молитви він прямує до східної частини плато, щоб помолитися на схід сонця, потім обходить вулиці Акома із закликом до його мешканців прокидатися й молитися. Кожен виходить з будинку, виголошує молитву сонцю та сипле трохи кукурудзяного борошна. Коли сонце сходить, два помічники виливають воду з глечиків у басейн на верхівці плато. Наступного дня військовий вождь власноручно виготовляє молитовні жезли. Тим часом виконання ритуалу триває — наступної ночі новопризначений військовий вождь вирушає у західному напрямку, а один з його помічників йде до ківи. Тепер обхід поселення спрямовується на південь (одночасно другий помічник вирушає до ківи), а завершується там, де починається — у східній частині плато. Тільки після цього військовий вождь може зайти до ківи. Офіційна церемонія ініціації відбувається через чотири дні після цього дійства. Їй передує ритуальний спів, який ви-



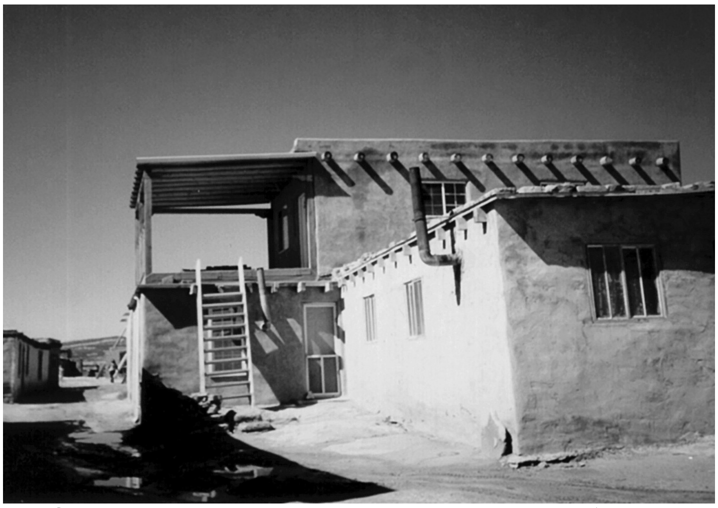
Поселення Акома. На передньому плані — піч, огорожа кладовища

конує вождь. Їжа заноситься у ківу й викладається перед вівтарем. Кожен може потрапити до святилища, включаючи жінок. Вбрання військового вождя складається лише зі штанів — він без нагрудного одягу та босоніж. Починаються танці та спів. Ритуал посвячення передбачає шмагання шаманом ініціанта батогом із пальми юкка — спочатку чотири рази по плечах, а далі — по гомілках, по стегнах, по череву, і наостанок — по грудях. Другий шаман повторює цю процедуру — спочатку по плечах, потім по середині спини, по тильній частині гомілок, і на останок — по литках. Такій же процедурі підлягають ті, хто залишали цю посаду — екс-вождь разом зі своїми двома помічниками. До неї долучаються два помічники нового військового вождя. Складовою ритуалу посвячення є також споживання напою з розведеного водою посліду змії — за уявленнями, він надає людині надзвичайної сили. Військовий вождь залишається в ківі протягом чотирьох діб — торкатися його самого (і навіть його одягу) суворо забороняється, оскільки вірять, що в той час він має надзвичайну силу. Ритуал ініціації завершується обходом джерел за сторонами світу — в тій же послідовності, як це робилося в перший день посвячувальної церемонії[38].

Серед інших подій дослідники звертали увагу на "церемонію дружби" — своєрідне дійство, яке, по суті, нагадує обряд посестринства — між жінками (або дівчатами); побратимства — між чоловіками (або хлопчиками), а також між хлопцем і дівчиною (чоловіком і жінкою). В останньому випадку між ними також встановлювалися дружні стосунки (*saukin*), як між сестрою і братом, а отже, укладання між ними шлюбу категорично заборонялося.

Опис обрядового життя індіанців взагалі, і пуебло Акома тут не виняток, є справою складною. І не тільки тому, що ця сфера огорнута таємницею. 1934 року на дослідників, які вивчали тут архітектурні пам'ятки, старійшинами Акома був фактично накладений домашній арешт на чотири дні — термін, доки проходив ритуал, суворо заборонений для сторонніх[39]. Всілякого роду церемонії глибоко укорінені в життя пуебло Акома, насамперед йдеться про ритуали, які узгоджуються із сільськогосподарськими сезонами. Типовими для пуебло мовної сім'ї керес є також групові танці, які виконуються чоловіками та жінками в яскравих костюмах, подеколи без масок[40]. Для розуміння обрядового життя Акома слід згадати неодмінного супутника церемоній — духів предків *качина* (*kachina*). За уявленнями, їх існувало понад триста "різновидів". Вони періодично поверталися на землю разом із хмарами й дощем, щоб допомогти людям. До них зверталися з молитвою, щоб пішов дощ і земля дала гарний врожай[41]. Вірили, що колись вони жили серед людей, але були ображені відсутністю уваги. Перед тим, як залишити цей світ, вони навчили людей танцювати. Тому учасника ритуальних танців теж називали *качина*, так само як і маску, яку він одягав під час його виконання. Слід зазначити, що дух *качина* зображали у вигляді дерев'яної ляльки, яку вбирали у традиційний одяг — *качина*. Її давали дітям для гри, немовби привчаючи їх до зовнішньої подоби духа.

В Акома протягом року відзначалося чотири головних свята[42]. Сьогодні найбільшою популярністю серед туристів користується свято св. Штефана, яке припадає на 2 вересня. Культ святого був запозичений у місіонерів. Зранку біля церкви *Сан Естебан дель Рей* б'ють в барабани, скликаючи всіх до урочистої служби. Після відправи священик проводить обряд вінчання молодих. За повідомленнями, що сягають середини XIX ст., складовими святкування дня св. Штефана в пуебло, які належали до мовної сім'ї *керес,* був "танець змії". Проте для Акома він не



Сучасний вигляд поселення індіанців пуебло Акома. Драбина, що веде на другий поверх будинку. Фото автора (жовтень 2003 р.)

характерний. Традиційно в день святого Штефана виконується "танець маїсу". Згідно легенди, він був даний людям Акома міфічною богинею-Матір'ю з метою об'єднання в спільному дійстві його мешканців. У "танці маїсу", який супроводжується співом та молитвами, задіяні також молитовні жезли. Провідна роль у ньому покладається на танцюристів-*кошаре* — своєрідних блазнів. Їх тіла розмальовані поперечними чорними та білими смугами. Вони немов уособлюють духів предків, і під час здійснення обрядового танцю своїми рухами звеселяють присутніх.

Наступною календарною датою є Духів день. Його святкування в Акома за всіма ознаками є відгомоном католицької традиції, привнесеної на ці землі іспанцями в давні часи. День починається з того, що гурт хлопчиків ходить вулицями із дзвониками в руках, вигукуючи: "*Tsalemo, Salemo*". Вони отримують від господарів їжу. За звичаєм, у цей день відвідують цвинтар, на могилу, до підніжжя дерев'яного хреста, викладають щось із їжі. Кульмінаційним моментом свята є, звичайно, виконання ритуального танцю ("*paashkoi*"). Головною дійовою особою знову був *кошаре* — на противагу урівноваженим священикам, він поводився легковажно. Під час виконання "танцю скальпу" виводив людей за собою й демонстрував їм, як себе розмальовувати та вбирати спідницю качина (ритуальний одяг танцюристів). Він брав без дозволу "медичні" барабан і тріскачку (тобто атрибути, які використовувалися в обрядах зцілення) і розташовував виконавців ритуального танцю так, що жінки ставали позаду чоловіків. Усі сміялися й розмовляли один з одним, а він показував, як треба рухатися, і наостанок — як правильно рухом руки вигнати хвороби.



Святилище індіанців Акома — Ківа

Жерці Акома приділяли особливу увагу рухові сонця. Так, на південній частині плато було визначено точку, з якої касик — "спостерігач сонця" дивився на ранішнє небо та фіксував розташування тіні на місцевості — щоразу, коли наближалося рівнодення[43]. З настанням дня зимового сонцестояння (*Koachansiwatsask)*, яке відзначається наприкінці січня, протягом чотирьох днів кожен житель приймає блювотний засіб, а на п'ятий день виготовляє молитовний жезл. З цього дня забороняється вживати сіль, а також м'ясо, так само як мати статеві стосунки. Безпосередньо перед днем зимового рівнодення чоловіки спускалися в долину й закопували кожен свій молитовний жезл на полі, натомість жінки йшли до краю плато й кидали його вниз. У день, на який припадало зимове сонцестояння, кульмінацією його вшанування було дійство, де головними дійовими особами були *качина,* які приходили з іншого клану. Вони мали досить войовничий вигляд, випромінювали силу та міць, і босоніж, співаючи пісень, здійснювали ходу навколо поселення. Кожен тримав у руках молитовний жезл. Вони шукали маленьких хлопчиків, які виконували роль кроликів і голі ховалися в щілинах скель. Учасники процесії витягували "кроликів" і випускали їх на "свободу". Вважалося, що ця церемонія була цілющою для хворобливих дітей, проте для цього необхідно було стати її учасником чотири рази. Вони залишалися в селищі чотири дні. Місцем їх розташування вночі ставала ківа, сюди ж їм приносили їжу. Перед тим, як залишити поселен-

ня, учасники церемонії виконували ритуал вигнання духів. Слід додати, що першого дня, на який припадало рівнодення, вождь поселення приносив дарунки сонцю — для цього виготовлявся мініатюрний одяг. У цей день виконували "танець війни".

Відзначається також день літнього сонцестояння (він фактично збігається з днем св. Іоанна, який припадає на 24 червня). В Акома він супроводжувався різноманітними змаганнями та іграми. З його нагоди жителі Акома знову готували молитовні жезли. Проте тепер спеціально призначали двох чоловіків і двох жінок, які жертвували ці ритуальні атрибути сонцю (а також *K'obishtaiya* — духам невидимих життєвих сил) на східному краю плато[44].

Перед тим, як навесні жителі Акома залишали поселення і спускалися на рівнину, щоб обробити ділянки землі, військовий вождь проводив церемонію зцілення: два знахарі-шамани виконували танець орлів, під час якого занурювали своє орлине пір'я в золу, а потім виганяли ним хворобу з осель. Серед інших атрибутів зцілення — медичний кубок (в якому вони можуть побачити відьом), а також кристал — знахарі-шамани періодично підносять його до своїх очей. Тоді ж відбувалося драматичне дійство, яке символізувало боротьбу з качина. Існувало повір'я, коли щороку в цей час качина знищувалися. Вони відмирали протягом тридцяти днів, а отже на 28-й день клан Антилопи влаштовував дводенну церемонію — танці з метою відродження качина[45].

Раз на рік, наприкінці липня, всі жителі Акома поверталися на верхівку плато для виконання Танцю дощу. Його учасниками були дві групи — одна виконувала танець перші два дні, решта — два наступні. Ніч перед церемонією танцюристи проводили в ківі й виходили виконувати танок на сході сонця, починаючи з восьми різних місць навкруги плато, і далі рухаючись по колу. Військовий вождь, у свою чергу, обходив поселення й закликав жінок приносити їжу для учасників церемонії до головної ківи. Від них заздалегідь вимагалося не споживати сіль і м'ясо, а перед їжею прийняти блювотний засіб. Вождь поселення кожному з учасників вручав молитовний жезл. Група танцюристів відходила на околицю поселення і виголошувала над ними молитви[46].





Жінки пуебло у сучасному вбранні
Репродукція з: *Harold L. James.* Acoma: the People of the White Rock. New Mexico: Rio Grande Press, 1970.

Окремо слід згадати ритуал, який раз на п'ять років наприкінці літа виконувався біля однієї зі священних ків. Це був день, коли слід було "обновити" вогонь у поселенні. Біля ківи виконувалися ритуальні танці, складовою яких було видобування нового вогню за допомогою лучкової дрелі. Жінки розбирали жаринки по домівках[47]. Зазначимо, що під час проведення церемонії ініціації хлопчиків у клані Маїсу, на верхівках кожної з трьох священних гір Акома члени клану розкладали багаття. Годилося також підпалити купу деревини перед своїм помешканням, а також на майданчиках, де виконувався ритуальний танок[48].

Відомостей щодо родинної обрядовості пуебло Акома небагато. Відомо, що на четвертий день після народження, перед тим, як здійснити обряд хрещення й занурити немовля в басейн із водою, його виносили на північну частину плато, на самий її край, щоб представити Сонцю[49]. Індіанці перейняли деякі елементи католицької весільної традиції, і розлучення подружжя офіційно тут не дозволяється. Щодо сватання, то батьки молодої (або молодого) вибирають серед односельців чоловіка з дружиною — їм належить бути "найкращим чоловіком" та "найкращою жінкою" (очевидно, сватами у нашому розумінні) й ці двоє вели молодих після вінчання до їхньої домівки, мили нареченому та нареченій голову[50], та давали їм необхідні поради. Першим промовляв чоловік-сват, і обдаровував молодого, а його дружина — молоду. Молодий дарував молодій сукню. Як зазначалося, розлучення в пуебло Акома було заборонене, проте безумовно, що даний звичай мав місце в дійсності. Так, викладання ззовні перед дверима чоловічих пожитків було достатнім знаком того, що його дружина надалі не бажає з ним жити. Аналогічно, якщо чоловік певним способом перекидав ковдру через свої плечі, після чого виходив з хати, цим він демонстрував свої наміри розлучитися з дружиною[51].

Окремо зупинимося на обрядах ініціації. Через них проходили хлопчики та дівчата, які досягли 13-річного віку. За цим стежив військовий вождь особисто. Батько звичайно обирав кого-небудь з односельців в опікуни дитини. Для нього спеціально готувалися молитовний жезл, молитовне пір'я індика та молитовне борошно, а також сигара, яка запалювалася й відразу ж гасилась. Опікун забирав половину борошна та пір'я до свого брата (дядька) — щоб той вплів пір'я у волосся ініціанта (він же давав дитині ім'я). Церемонія ініціації відбувалася в головній ківі, куди опікун приносив дитину — вона сиділа в нього на плечах. Повернувшись обличчям до вівтаря, він вкладав молитовне пір'я в руки дитині і, тримаючи її в своїх руках, виголошував молитви. Після цього пір'я покладалося на вівтар. Далі церемонія відбувалася за участю качіни та "блазнів". Разом вони піднімалися на верхівку ківи та зчиняли галас — голосно кричали й тупотіли ногами, щоб "налякати" новачка. Після цього шкура буйвола, якою прикривали вхід до ківи, прибиралася й вниз, у внутрішній простір святилища, скидалися подарунки — горіхи й фрукти. Наступним етапом було ритуальне шмагання дитини (а також опікуна) — для цього їх ставили в центрі вівтаря. Ритуальний танець тривав цілу ніч. За звичаєм, дитина носила молитовне пір'я на голові протягом чотирьох днів, після чого дружина опікуна в себе вдома мила "неофітові" голову й знімала пір'я. Вона годувала дитину сніданком, дарувала новий одяг, а також фрукти, горіхи, зерна маїсу. Останні дитина мусила принести додому і власноручно посадити в землю. Протягом чотирьох днів уся родина ініціанта постувала — утримувалася від споживання солі та м'яса. Після ритуалу шмагання хлопчика дядько дитини по материнській лінії знову заносив хлопчика до ківи (з дівчинкою цього вже не робили). Там на них чекали вождь поселення, деякі члени клану Антилопи, а також ті, хто уособлювали качина. Маски лежали на землі. Вождь виголошував молитву, поклавши руки дитини на голову одного з качина, який тримав у руках молитовний жезл[52].

Спадає на думку колись почуте: описати обрядове життя індіанців — це все одно, що сліпому описати слона. Видається, церемоніальне дійство індіанців — це буде чи не останнє, що зрозуміє "біла" людина на цьому світі. Проте є те, що надзвичайно співзвучне кожному по обидва боки океану: Акома, це дивовижне Місто під Небом, була одвічно покликана слугувати зв'язком між людиною та землею. Ландшафти (а ширше — вся земля) Акома та її околиці асоціюються насамперед з їх значенням для збереження "культурної

пам'яті", а отже їх функціонування невід'ємне від існування людей. Тому всі атрибути середовища (в широкому розумінні цього слова) є священними для його мешканців. Для пуебло Акома "культурний ландшафт" є символом їх ідентичності, а отже його збереження є стрижнем і головною умовою їх існування. Стає зрозумілим, чому на всій території, де мешкають індіанці пуебло, суворо заборонено вести відеозйомки. Та й фотозйомки також суттєво обмежені (насамперед — на території кладовища, а також усередині храму) — про це свідчать численні щити-попередження. За нашими спостереженнями, жоден з відвідувачів не наважився порушити це правило.

Зараз у Небесному Місті постійно мешкає близько 50 осіб. Інші члени громади проживають у навколишній місцевості, але житло тримають, і збираються всі разом на верхівці гори на свята. Основне заняття місцевого населення — сільське господарство. Вони традиційно обслуговують іригаційні системи, а також обробляють засушливі землі. Сіють маїс, вирощують різноманітні овочі. Щодо речей повсякденного вжитку — одягу, а також продуктів харчування, індіанці вирушають до крамниць найближчих містечок, насамперед — до Альбукерке. Надзвичайно розвиненим залишається гончарство, відчутним поштовхом до його збереження є туристичний бізнес. Проте якість посуду поступово втрачається — справжні витвори є дорогими, а отже не стають предметом широкого збуту серед туристів. Церква Сан Естебан дель Рей збирає до себе прихожан. У звичайні дні — численних відвідувачів поселення. Під пильним наглядом поліцейських вони ховають фотоапарати й намагаються очима "увібрати" в себе дивовижний інтер'єр храму, який височить під небом Акома три з половиною століття.

У свято сюди зійдуться пуебло з усіх околиць. І тоді на кам'яних терасах звучатимуть барабани — як сотні років тому. Їх гуркіт не турбуватиме могил предків, які скупчилися біля підніжжя церкви. Позначені хрестами, вони надійно захищені прямокутником глинобитних стін, які вінчає частокіл виліплених з глини голів тотема — чи то ведмедя, чи то мавпи.

Нехай і надалі на цьому далекому клаптикові скелястої землі під Небом сонце змінюється дощем, будні — святами, а людські засмаглі обличчя — дивовижними масками. Нехай і надалі її мешканців бережуть їхні боги.

31. *Sedgwick T. William.* Op. cit. — P. 182.
32. *Lips Eva.* Op. cit. — P. 101.
33. *Dozier P. Edward.* Op. cit. — P. 138—139.
34. *Lips Eva.* Op. cit. — P. 101.
35. Згідно з легендою індіанців керес, саме Масеві привів людей через сіпапу на цей світ, вказував їм шлях і давав назви поселенням.
36. "Батько-Сонце", так само як "Мати-Земля", були вищими божествами у *керес*, до яких належать пуебло Акома. Згідно з легендою, світ створився внаслідок їхнього шлюбу. "Мати-Земля" могла завагітніти або від сонячного променю, або краплі води. Звідси висока питома вага ідеї запліднення, а отже — у всіх церемоніях простежується мотив родючості й достатку (*Sedgwick T.* Op. cit. — P. 234). Відповідно, люди, які з'явилися від цього шлюбу — пуебло — виповзли як з материнського подолу з глибини землі на верхню "площину" світу — на землю (*Lips Eva.* Op. cit. — P. 101).
37. www.americana.ru/p_amer/prayer_stick.htm.
38. *Parsons E. Clews.* Pueblo Indian Religion. — Lincoln; London, 1996. — Vol. 1. — P. 593—595.
39. *Nabokov P.* Op. cit. — P. 6.
40. *Дожье П. Эдвард.* Зазнач. праця. — С. 233.
41. http://www.lazardev.com/FourCorners/1_acoma.htm.
42. Слід зауважити, що число чотири було сакральним для індіанців узагалі, і для пуебло Акома зокрема. Так, чотири рази протягом дня виголошувалася молитва, чотири дні породілля залишалася в ліжку після пологів, чотири дні після смерті людини на могилу приносили їжу; чотири дні (або тижні) тривала жалоба по померлому (*Sedgwick T. William.* Op. cit. — P. 236—237).
43. *Nabokov P.* Op. cit. — P. 23.
44. *Parsons E. Clews.* Op. cit. — P. 538.
45. Ibid. — P. 539.
46. Ibid. — P. 540.
47. *Nabokov P.* Op. cit. — P. 18.
48. *Parsons E. Clews.* Op. cit. — P. 540.
49. *Nabokov P.* Op. cit. — P. 19.
50. Слід зазначити, що ритуальне миття голови є чи не найхарактернішою рисою для всіх пуебло. Слід додати, що волосся звичайно не стриглося — це ж стосувалося й чоловіків. Якщо ж в цьому виникала потреба, то відрізане волосся обов'язково спалювалося — вважалося, що інакше воно буде підхоплене чотирма вітрами, які розвіють здоров'я та долю його колишнього господаря (*Sedgwick T. William.* Op. cit. — P. 252).
51. Ibid. — P. 184—185.
52. *Parsons E. Clews.* Op. cit. — P. 541—542.

The author continues to describe Acoma Pueblo known as "Sky City" which located on a sandstone mesa in the central part of the state New Mexico (USA). Acoma's cultural traditions including main calendar events and some sacred ceremonies are in a spotlight. Among the latest the author mentioned dances to the rain and corn in thanks for the gods. The Fiesta of San Esteban is the Acoma's biggest festival, others include: All Soul's Day, San Juan's Day and winter solstice rites. The Pueblo's religion incorporates traditional Indian beliefs as well as Catholicism. According to the Acoma's tradition land is the major source of physical and spiritual life.

УКРАЇНСЬКА ПІСНЕТВОРЧІСТЬ ПІВНІЧНО-ЗАХІДНОГО НАДКУБАННЯ

Надія СУПРУН-ЯРЕМКО

Народнопісенна культура Кубані, зокрема її український пісенний фонд, сьогодні є однією з найрепрезентативніших сфер музичного мистецтва Російської федерації, що засвідчує масштабна концертно-гастрольна діяльність Кубанського державного козачого хору. Саме завдяки репертуару, високопрофесійній майстерності, динамічній видовищності сприймають слов'янський та азіатські світи мистецтво і життєдайний дух кубанського козацтва, а український світ — ще й за закарбований у поетичному слові й музично-поетичних інтонаціях дух своєї незламної нації. А зберігається цей дух в українських народних піснях, цих дорогоцінних перлинах національної духовності, щедро "розсипаних" по старокозацьких станицях, містах, селах, селищах та хуторах Краснодарського краю.

Проблема, пов'язана із сучасним функціонуванням українсько-кубанської народнопісенної традиції на території історичної Чорноморії — одного з найбільших степових регіонів краю, що утворився під час підкорення й колонізації Росією Західного Кавказу (1792—1864 рр.) і поступово заселявся військовою і сільською людністю переважно з теренів України, — найактуальніша серед комплексу культурологічних проблем наукового дослідження феномена культури українців зарубіжжя. Чорноморія зайняла північно-західну частину Кубанського краю (нині Краснодарського), що простяглася в районі басейнів степових річок.

Функціонування народнопісенної культури українців Чорноморії починається з 1792 року, коли на Таманський півострів прибули перші запорожці, і триває вже понад два століття в жорстоких умовах адаптаційних, асиміляційних та дискримінаційних процесів, що відбувались згідно з мілітарною й демографічною політикою російського імперського, а потім комуністичного абсолютизмів. Носіями і охоронцями національних етнокультурних, зокрема народнопісенних, традицій на кубанській землі були українські козаки і трудові сільські мігранти, які виявили неабияку наполегливість у формуванні на чужині української етногенетичної і природно-соціальної ніш (нових форм господарсько-економічного, сімейно-громадського та духовно-культурного життя), а також пасіонарну здатність чинити опір асиміляційним процесам, прагнучи бути не лише творцями нової, кубанської історії, але й певною мірою лишитися суб'єктами історії своєї Прабатьківщини.

З перших років становлення громадсько-військових та економіко-побутових форм життєдіяльності чорноморського козацтва і протягом наступних урядових планових заселень Кубані українцями (1792—1794, 1809—1811, 1821—1825, 1848—1849, 1863—1866 рр.) найкращим "оберегом" українських основ і звичаїв стала традиційна пісня. Позитивну роль у розвитку українських народнопісенних традицій відіграли кубанський військовий уряд і церква, за ініціативою яких уже в 1811 р. були створені козацькі військові співочий і "музикантський" (духовий зі струнною групою) хори, що стали першими офіційними популяризаторами народної пісенної та інструментальної творчості Чорноморії, зокрема української.

У 1990—1996 рр. ми провели фольклорні експедиції з чітко визначеною метою: 1) зібрати українські різножанрові пісні в місцях історичного заселення українців на території колишньої Чорноморії; 2) транскрибувати їх (не за ортодоксальною кубанською, а сучасною українською методикою) як автентичні художньо-історичні джерела; 3) створити за власною класифікаційною системою "свій" пісенно-культурний фонд і, 4) дослідивши його з погляду українського аналітичного етномузикознавства, 5) виявити закономірності побутування (в активних і пасивних формах) в іноетнічному середовищі і в умовах тотальної русифікації народної пісенності кубанських українців як носіїв національної (а не уніфікованої регіонально-кубанської) культури, що є субетносом українського, а не російського етносу, як це стверджують деякі сучасні кубанські історики [1].

Увесь зібраний, транскрибований, систематизований і досліджений пісенний фонд поділяється на три цикли: **епічний, обрядовий, ліричний.** Згідно з жанрово-тематичною систе-

матизацією 942-х транскрибованих фольклорнопісенних одиниць, визначено такі **жанри**:

1. **Наративні:** 94 історичні пісні, в яких художньо й документально закарбувалась чи не вся історія запорозько-чорноморсько-кубанського козацтва, сповнена подій героїчного минулого України, воєнних і соціальних катаклізмів XIX–XX століть на Кубані, втрат, утисків, розкозачування, розкуркулювання, голодомору 1932–1933 років, впливу репресивного фактора [2]. В них певною мірою відбилися зміни у психології, світогляді та національній свідомості (на регіональну кубанську) козаків-запорожців, які, переселяючись на нові землі та вступаючи у збройну боротьбу з автохтонним кавказько-гірським населенням "во славу российского оружия", все ж мріяли про побудову на цих землях мирної і справедливої козацької держави, де нащадки українців житимуть за законами християнської моралі та демократичних традицій Запорозького коша.

2. **Quazi-наративні жанри**, в яких збереглися архаїчні пережитки етнічного мислення: 40 станових пісень; 33 ліро-епічні пісні-балади; пісні кобзарського репертуару в контексті ретроспективного погляду на кубанське кобзарство-бандурництво як феномен української культури [3].

3. **Обрядові жанри календарного циклу:** 120 пісень новорічного календаря [4].

4. **Обрядові жанри родинного циклу:** пісні та мелодії весільного традиційного чорноморського обряду (268 зразків), пов'язані з його регламентацією на 29 ритуальних дій, які репрезентують мономелодичну весільну традицію дифузного типу, історично сформовану, генетично закріплену й спадкоємно збережену у вигляді бадьорих речитативно-формульних пісень і мелодій (134 зразки) та лірико-драматичних пісень (134 зразки), позначених активністю розспівного мелотворення і поглибленою експресією [5].

5. **Ліричні жанри**, що включають пісні усіх жанрово-тематичних груп українсько-кубанської народної рефлексійної лірики, в яких надчутлива ліризація різних настроїв і побутових подій пов'язана з життям кубанського козацтва у минулому (116 козацьких ліричних пісень), з тематикою щасливого й нещасливого кохання (52 пісні про кохання) [6], з оспівуванням випадків з особистого й родинного життя (73 лірико-побутові пісні), зокрема з позицій українсько-кубанської "сміхової" культури (83 жартівливі пісні) [7], також з розвитком народної пісенності під безпосереднім впливом української літературної поезії (31 фольклоризована пісня літературного і музично-літературного походження) та необрядовою землеробсько-сезонною тематикою (32 аграрно-трудові пісні) [8].

Отже, пісні першої та другої груп належать до епічного роду ("Епіка") (134 зразки), третьої і четвертої – до обрядового роду ("Обряд") (388 зразків), п'ятої – до ліричного роду ("Лірика") (420 зразків).

У даній класифікаційній системі кожен пісенний ряд, в якому твори групуються за функціональними (зв'язок з певними подіями, діями й святами) та тематичними (зміст поетичних текстів) ознаками, представлений кількома класами або жанрово-тематичними групами. Методом подальшої класифікаційної диференціації, в якій посилюється роль функціонального критерію у підході до кожного жанрово-тематичного підрозділу, відбувається розподіл станових пісень на чумацькі (17) [9], наймитські (2), сирітсько-наймитські (4), бурлацькі (2), рекрутські (10) та солдатські (5); пісень зимово-новорічного календаря – на колядки (68) та щедрівки (52) християнізованої і космогонічної тематики; необрядових аграрно-трудових пісень – на умовно орні, посівні, сапні, жнивні та косовицькі; жартівливих – на любовно-ліричні, родинно-побутові, п'яницькі, алегоричні, сценічно-інтермедійні, танцювальні куплети-приспівки; фольклоризованих зразків літературного та музично-літературного походження – на пісні-романси, пісню-реквієм (*"Заповіт"* на слова Т. Шевченка), пісні романсового стилю (кантиленно-елегійного, речитативно-кантиленного, моторно-танцювального, синтезованого).

За сюжетно-тематичною специфікою історичні пісні поділяються на зразки з українською й кубанською історичною тематикою; весільні – на пісні й мелодії передвесільного, весільного та повесільного періодів; пісні козацькі, ліричні, про кохання, лірико-побутові та баладного стилю – на твори, в яких оспівуються щасливе або нещасливе кохання, зрада, розлука, удівство, причарування, незвичні родинно-побутові ситуації, козацька або жіноча недоля, самогубство й кримінал, життєво-філо-

софські роздуми тощо. Ключовими творами весільних пісень передвесільного періоду є ті, що співають під час сватання, вінкоплетин, запросин, випікання короваю, на могилі батьків (сирітські пісні). Зразки головного весільного періоду приурочені оспівуванню ритуальних дій дівич-вечора, вбиранню молодої, поверненню молодих після вінчання, перезвам за весільним столом, приїзду "поїзда" молодого, викупу молодої, розподілу короваю, ритуальній вечері, виряджанню молодої до молодого.

Отже, системно-класифікаційний поділ кубансько-українських пісень за пропонованою методикою дав можливість констатувати, що в усіх піснях ліричне переважає над епічним, а для більшості зразків кожного класу показовими є функціональна й подекуди тематична єдність і міжжанрові взаємовпливи. Усе це дає змогу назвати піснетворчість українців історичної Чорноморії музично-художнім явищем дифузного типу.

Отже, стан народнопісенної виконавської традиції українців історичної Чорноморії розглянемо за найголовнішими рівнями, одним із яких є функціонування народнопісенних жанрів, залежно від статусу, що надається гуртовим або індивідуальним формам виконавства, а саме:

а) **керований спів "великим гуртом"** (так званий "фольклорно-етнографічний" або "козачий хоровий") переважно мішаного типу, в якому від 7 до 15—18 осіб і який, зазвичай, належить до офіційного місцевого осередку культури, має свого художнього керівника (працівника палацу культури або клубу), функціонує як концертна одиниця зі своїм репертуаром, "літописом" концертно-виконавської діяльності та фольклорно-етнографічним "обличчям", що репрезентує конкретне етнодіалектне середовище і трирівневий, за С. Грицою, модус його мислення — етнічний (український), етнографічний (локальний) та індивідуальний (конкретної представниці локального середовища, званої "солісткою" або "заводчицею" співацького гурту) [10, 95];

б) **самочинний** (термін Б. Луканюка) [11, 16] **спів "малим гуртом"**: **родинний** — дует сестер із м. Коренівськ (Войтович Н. П., 1923 р. н., та Назаревська Г. П., 1929 р. н.), подружній дует зі станиці Переяславська (Подоляк Л. Г., 1943 р. н., і Подоляк М. О., 1938 р. н.); співацькі тріо сестер зі станиць Кугоейська (Коваленко П. А., 1913 р. н., Павлюченко В. А., 1918 р. н., Бондар М. А., 1927 р. н.) і Новосергіївська (Милюточкина М. С., 1911 р. н., Полякова М. С., 1923 р. н., Завалова Л. С., 1926 р. н.), хутора Жовті Копати (Пидик Н. Г., 1926 р. н., Толстик Т. Г., 1936 р. н., Старченко К. Г., 1938 р. н.); **товариський** — жіночі дуети зі станиць Голубицька (Мігель М. Т., 1914 р. н., та Солодка Т. І., 1929 р. н.), Брюховецька (Кривопуск Є. Д., 1931 р. н., і Ткачова О. О., 1935 р. н.), Батуринська (Костенко Є. М., 1908 р. н., і Чайлахова Р. М., 1912 р. н.), Варениківська (Федина Г. І., 1923 р. н., Лошенко Т. П., 1924 р. н.), с. Кучугури (Топчій Н. А., 1908 р. н., і Тетеріна Т. М., 1932 р. н.); жіночі тріо зі станиць Васюринська (Гандзюк Н. Є., 1933 р. н., Безрукова М. Й., 1929 р. н., Волошина Л. С., 1948 р. н.), Воронезька (Поповичева З. Ф., 1923 р. н., Шахваростова А. І., 1928 р. н., Гончарова К. П., 1929 р. н.), Вищестеблїівська (Дробинська О. А., 1918 р. н., Балан М. Я., 1922 р. н., Черненко М. С., 1926 р. н.) та ін.; співацькі жіночі квартети зі станиць Староминська, Полтавська, Тамань; жіночі квартети зі станиць Брюховецька, Старонижчестеблїівська, Пластунівська; жіночі секстети зі станиці Отаманська і с. Катеринівка;

в) **одиночний спів** різних локальних пісенних стилів: приглушено-тихий, протяжно-кантиленний спів Дем'яненко О. Я. (1911 р. н.) зі ст. Старокорсунська; речитативно-декламаційний "рівний" спів Бикової К. О. (1915 р. н.) із тієї ж станиці, Воропай Є. Є. (1907 р. н.) зі ст. Новотитарівська, Горозія Б. М. (1935 р. н.) зі ст. Старовеличківська; "горловий", емоційно напружений речитативно-мелізматичний спів Слєпченко Н. М. (1935 р. н.) зі ст. Староджереліївська і спокійно-зосереджений речитативно-кантиленний мелізматичний спів Корчиної Л. М. (1931 р. н.) зі ст. Медведівська; кантиленно-протяжливий спів Шахворостової А. І. (1928 р. н.) зі ст. Воронезька, яка володіє справжнім співацьким голосом рівного й польотного тембру, схильна до регулярної "короткої" вокалізації голосових звуків.

Функціонування народнопісенних жанрів у статусі гуртового керованого, гуртового самочинного та одиночного співу (виконавства) відбувається під час особливих подій родин-

ного життя (на весіллі, проводах у солдати, родинних подіях), у період новорічно-календарних свят (на Різдво, Щедрий вечір, Йордан, Новий рік), у певних обставинах праці й відпочинку (при колисці, виконанні сезонно-землеробських робіт), на сцені, в хатній обстановці, на вулиці, "на природі" (для слухання, для себе, до танцю).

Дамо художні характеристики найяскравіших представниць певних локальних виконавських стилів, серед яких назвемо декількох.

Дем'яненко Ольга Яківна (1911 р. н.) — народна співачка зі ст. Старокорсунська, яка перейняла багато козацьких пісень від своєї мами (померла у голодному 1933 р.) і у свої важко прожиті 83 роки не втратила тонкої техніки індивідуального фіоритурного виконавського стилю. Останній характеризується такими суттєвими показниками майстерності, як вміння протяжно, численними різновисотними тонами (до 14 і навіть до 17 звуків), в умовах примхливого рубатного ритму виводити один віршовий склад, вносити елементи голосіння в кантиленну мелодію, варіативно розвивати монопоспівковий матеріал, засобами співомовної імпровізаційної техніки будувати куплетно-варіаційну форму усієї пісенної композиції (наприклад, сирітсько-наймитська пісня *"Ой немає гірш нікому"*, історична пісня *"А вже літ більш двісті"*, колядки *"Ой дивноє нарожденоє"* і *"Ой ходила та діва Марія по крутій горі"*, родинно-побутова пісня *"Ой, орьол, ти орьол, ти товариш вірний мой"*).

Корчина Любов Микитівна (1931 р. н., ст. Медведівська) — талановита представниця рідкісної індивідуальної манери мелоінтонування, пов'язаної з великим даром імпровізувати на слова відомої пісні, доповнюючи їх ампліфікованими доповненнями, а саму мелолінію прикрашаючи прийомами, наближеними до фіоритурно-мелізмативного процесу творення поспівкового матеріалу. Уродженка закубанської ст. Суздальська, вона в дитинстві вчилася співу у своїх батьків, а в юності — у весільної співачки із чорноморської ст. Медведівська, яка перейняла пісенно-виконавський стиль своєї рідної ст. Сергіївської. Очевидно, саме схрещування трьох діалектних векторів сприяло формуванню того унікального виконавського і музично-стилістичного явища, яким є народнопісенна культура Л. М. Корчиної. Її голосу і вишуканій виконавській манері властиві імпровізаційність, конкретизована винахідливим варіюванням інтонаційних, субпоспівкових та мелопоспівкових відрізків форми, звуковисотна мелізматичність (стійкі форшлагові й трелеподібні та вільно-імпровізаційні фіоритурні й пасажні форми мелодичних прикрас), вільне агогічне нюансування мелодико-ритмічних малюнків мелопоспівок, схильність до ладових змін у процесі мобільного формотворення багатокуплетної пісенної композиції. П'ять весільних пісень, записаних від співачки, демонструють сольно-імпровізаторську техніку, а дві — її роль "заводчиці" у гуртовому співі. Усі ці пісні належать до одного мелотипу відносно близької спорідненості, але в кожній з них мелодичні контури (особливо в перших мелорядках), розчиняючись в імпровізаційній стихії, зазнають суттєвих змін, "обростаючи" прохідними, додатковими, затриманими, форшлаговими або форшлагоподібними звуками. Стабільна цезурованість мелорядків, зазвичай, припадає на сьомий пролонгований натуральний ступінь мінорного звукоряду, який є опорним у переважній більшості випадків, а разом з наступним першим ступенем стає свого роду лейтмотивом, що створює в умовах глісандуючого "падіння" відчуття мажоро-мінорної ладової мінливості. Такого роду цезурування пояснюється дивовижною винахідливістю співачки у "створюванні" безлічі ритмічних малюнків, в умовах комбінаторної послідовності яких в амбітусі мажорних пентахорду, гексахорду або міксолідійського гептахорду (в піснях мінорного нахилу — еолійського гептахорду) вибудовується вишукана монодична лінеарність, що природно кадансується стійкою опорною кінцівкою. Залежно від кількості куплетів виявляється і майстерність співачки у формотворенні композиції пісні. Так, п'ятирядкова побудова однокуплетної весільної пісні *"Піду в церкву Богу помолюся"* спрямовує виконавицю на варіативно-повторний принцип формування п'яти мелорядків. Трикуплетні весільні пісні *"Сплила собі Маруся віночок"* і *"За хатою, за світлицею"* та шестикуплетні *"Ой у полі у широкому"* і *"Та й ходила та й нєвєста Маруся по крутій горі"* — це вокальні шедеври, в яких виконавець, виходячи із структурних, семантичних та емоційних вимог поетичних текстів, а також власного стану душі, під час їх інтонування

творить неповторний ладомінливий імпровізаційний процес ритмо-інтонаційної енергії, зумовлений її природним даром і великим творчим досвідом. У двох весільних багатоголосих піснях — *"Куда, дитя, собираїся?"* і *"Чого, ненько, ходиш потихеньку?"* — співачка має можливість для вільної імпровізації лише у монодичній зачинній мелопоспівці, в "ході" підкоряючись вимогам гуртового співу, тому ознаки мелізматичного стилю дещо втрачаються. Яскрава виконавська індивідуалізація старокозацької ліричної пісні *"Ой летів орел та й понад морем"* робить її настільки унікальною, що неможливо знайти їй аналога ні на Кубані, ні в Україні, і це зумовлено володінням Л. М. Корчиною найтоншою технікою мелізматичного мелоінтонування, наближеного до голосіння. При цьому кожна із п'яти оновлюваних мелопоспівок, що формують трирядкову музичну форму (ABB_1), діє в межах "своєї" ладової структури, тяжіючи до трьох ладових устоїв і, відповідно, утворюючи триярусне мелоінтонування, що завершується поверненням до початкового ладового устою: g — B — c — g.

Слєпченко Н. М. (1935 р. н., ст. Староджереліївська) є представницею речитативно-кантиленного мелізматичного виконавського стилю іншого локального середовища. Вона досить вільно виявляє яскраву творчу індивідуальність не в одиночному, а в гуртовому співі (жіночому дуеті або тріо). В її імпровізаційній манері мелоінтонування поєднуються два технічних прийоми мелізматичного "мережання" (лексема із лексикону традиційних кобзарів) мелодичного контуру пісенного твору: фіоритурне спадання до опорного тону як ефектний засіб презентації монодичної мелопоспівки зачинного предикту та трелеподібне й мордентоподібне прикрашання окремих звуків мелодії як засіб лінеарного розвитку мелопоспівок двоголосого "ходу". При цьому другий голос підтримує орнаментально й кантиленно розвинену речитативно-кантиленну мелолінію верхнього голосу в терцієвому і непрямому сполученні. Виконавський стиль Н. М. Слєпченко базується на "горловій" манері мелоінтонування значного емоційного напруження: в піснях мінорного нахилу — з елементами протяжливого голосіння, повторно-трансформаційним типом мелодичного розвитку, примхливим рубатним ритмом, куплетно-варіаційною формою пісенної композиції; в піснях мажорного нахилу — з розвитком монопоспівкового матеріалу засобами мелодичної і ритмічної варіативності (включаючи варіабельність сьомого ступеня в міксолідійському та іонійському гептахордах), мобільної мелопоспівкової комбінаторики або інтенсивної кантиленно-фіоритурної варіаційної повторності. Яскравими прикладами індивідуального локального стилю співачки є чотирикуплетна весільна пісня *"Ой під хатою, під світлицею"* (куплетно-варіаційна композиція з трирядковою будовою мелострофи і загальною схемою музичної форми усієї пісні: $[(ABB_1)\ (A_{тр}B_2B_3)\ (A_{тр1}B_4B_5)\ (A_{тр1}B_6B_7)]$), а також весільна семикуплетна пісня *"Ой казав сухий та й берестонько"* (із фрагментарним використанням елементів куплетної варіаційності). Ладовою основою обох пісенних зразків є звукоряд міксолідійського і натурального мажорного гептахордів із субсекундою.

Етномузикознавчий аналіз українсько-кубанських пісень історичної Чорноморії, який є необхідною ланкою у пізнанні виконавських локальних стилів, включає такі основні позиції (в їх тезисному викладі):

1. Структурно-типологічний аналіз пісенних творів з визначенням мелодичних типів різноваріантної пісні на базі кореляції складочислового ритму з мелопоспівками, з яких формується мелострофа, а також розгляд і зведення у класифікаційну систему каденційних зворотів (найхарактерніших) та музичних цезур (стійких і "розмитих").

2. Аналіз багатоголосої фактури (переважно "ходу", оскільки більшість пісенних зразків починається монодичним зачином, як тим первинним лінеарно-енергетичним імпульсом, у якому "генетично" закладена стихія лінеарних відгалужень, що утворює динаміку прямого, непрямого або протилежного руху голосів); визначення невеликої кількості пісень "чистої" фактури (двоголосої унісонно-гетерофонічної, розвиненої гетерофонічної, стрічкової — паралельними унісонами, терціями, квінтами, октавами, — підголосково-поліфонічної, а також триголосої акордово-гармонічної) і переважної більшості творів мішаної фактури.

3. Класифікація музичних форм згідно аналізу віршової і мелодичної строфіки пісень кожного жанрового циклу і такими показниками: форми однорядкові (із двох-чотирьох мелопоспівок), дворядкові — (AA), (AA_1), ($AA_{тр}$), (AB),

(AR), трирядкові — (AA_1A_1), (AA_1A_2), (AA_1A), ($AA_{тр}A_{тр(1)}$), (ABB), (ABB_1), ($ABB_{тр}$), (ABC), ($ABA_{(1)}$), чотирирядкові — ($AA_1A_2A_{(3)}$), ($ABA_{(1)}B_{(1)}$), п'ятирядкові — ($ABB_{(1)}BB_{(1)}$), шести-семирядкові монопоспівкового розвитку.

4. Визначення принципів розвитку мелопоспівок як складових елементів музичної форми, що розгортаються за такими процесуальними видами "руху" мелопоспівкового матеріалу: повторювання (точне, варіативне, варіаційне, варіантно-варіативне, секвенційне, трансформоване, репризне на відстані, поспівково-комбінаторне); продовженого розвитку; оновлювання.

5. Розгляд мелодики, що як одноголосо викладений музичний еквівалент поетичного тексту втілює його через лінеарний рух метро-ритмічно, темброво, темпово, ладово, теситурно й структурно організованих різновисотних тонів і має певну структурованість: монодична лінія зачину, якою репрезентується експозиційно-конструктивна думка-предикт, що чекає свого продовження в інших фактурних і формотворчих умовах; лінія верхнього і залежна від нього лінія нижнього голосів (як її відносно самостійний лінеарний варіант), які, разом утворюючи вертикально-горизонтальну єдність і підтримуючи динаміку поступових чи стрибкоподібних висхідних, низхідних та репетиційно загальмованих видів руху, стисло вичерпують інтонаційно-ритмічні константи монодичної лінії зачину через їх зміни, перетворення й трансформації; каденційна кінцівка "ходу" урівноважує континуальні дії мелострофи завершальним кадансуванням або таким, що спрямовує рух на точне чи зі змінами повторювання "ходу".

6. Аналіз ладових структур, який засвідчив, що переважна більшість з них має історичні нашарування, пов'язані як з реліктами архаїки (ангемітонні епізоди дитоніки, тритоніки, тетратоніки та пентатоніки, також діатоніка, варіабельність четвертого, шостого й сьомого ступенів ладу, нижньовеликосекундова і квартова зміна ладових устоїв), так і з пізнішими мажоро-мінорними трансформаціями (мелоінтонування в системі квінтакорду та його обернень, паралельна ладова зміна устоїв, підвищений сьомий ступінь, вживання октахордів гармонічного мінору).

7. Класифікація за стильовими ознаками пісенних зразків, які мають споріднені епічний, ліричний або ліро-епічний модуси мелоінтонування та індивідуалізовані контури мелодичного руху, на пісні таких мелодичних стилів: речитативно-кантиленний (зокрема мелізматичний і протяжливий), кантиленно-речитативний, речитативно-декламаційний, кантиленний, кантиленно-протяжливий, фольклоризований пісенно-романсовий, пісенно-танцювальний та моторно-танцювальний. Пісні, стилістика яких тяжіє до кантилени (з різними рівнями її вияву), відтворюють, як правило, лексику народнопісенної мови з такими характерними для неї художньо-стильовими прийомами (що виявляють ендогенний код української фольклорної традиції), як епітети, метафори, поетичні паралелізми, пестливі лексеми, також космотеїчні образи сонця, неба, місяця, зорі, вітру, землі, річки, моря, степу, берези, дуба, вишеньки, барвінку, горіха і т. ін. Звідси значна мелодизація речитативного або кантиленного абрису мелодики через вокалізацію (часом дуже інтенсивну) чи фіоритурно-мелізматичне забарвлення віршових складів).

8. Аналіз музичних ритмів з погляду їх типології і визначення мірного (часокількісного) ритму як характерного для більшості кубанських пісенних зразків. Пісні моторно- і пісенно-танцювального стилів, також окремі зразки фольклоризованого пісенно-романсового стилю, більшість колядок і щедрівок мають акцентно-динамічну ритміку. Рідкісними зразками пісенної обрядової і необрядової лірики є ті, що організовані в системі "вільноагогічного нюансування" і досить вільної рубатної ритміки [12, 67]. Ще рідкіснішими є пісні, мелоінтоновані у дольному ритмі з нерегламентованим виконавським акцентуванням.

9. Дослідження варіативних пісень (наприклад, сирітських весільних, чумацької пісні про чайку-небогу, деяких весільних пісень ритуальної вечері та пісень ліричних) через визначення пісенної парадигми множинного ряду одного твору як сукупності декількох локальних варіантів, що групуються довкола найконсервативнішого інваріанту-мелотипу. Використання методу компаративного зіставлення мелопоспівок проаналізованих варіантів, на яких позначились процеси інтонаційно-ритмічної консервації, варіативності, трансформації та новоутворення, дало змогу вийти на класифікаційні висновки щодо мелодичних типів за ознаками близької, віддаленої та трансформованої спорідненості.

10. Пошуки і виявлення генетичних коренів і слідів ідентичності кубанського пісенного фольклору з фольклором Слобожанщини та інших регіонів України шляхом зіставлення музично-поетичних текстів конкретних творів різних жанрів з аналогічними зразками українських і кубанських фольклорних та пісенних збірників.

Спроба дослідити потужну українську етнокультурну пісенну традицію на території російської Чорноморії була зумовлена насущною актуальністю професійного звернення до неї як до феноменального об'єкта спеціальної галузі українського етномузикознавства. Український субетнос із покоління в покоління зазнавав на Кубані дію жорстокої системи обмежень, заборон, репресій, фізичного знищення, внаслідок чого втратив якісні ознаки свого генотипу. Проте сам факт, що за таких умов, які в науці толерантно називаються іноетнічними впливами, він зумів зберегти корінний субстрат своєї багатоликої народнопісенної культури, виявився досить сильним арґументом для збудження наукового інтересу до цієї субетнічної культури як явища не тільки мистецького, але й соціально-історичного. Саме це зумовило комплексно-системне дослідження даного явища на рівнях пізнання історичних і соціальних процесів, що відбувались під час становлення етнічної території колишньої Чорноморії, і привнесеної наприкінці XVIII ст. на цю територію української автохтонної пісенної культури.

Література

1. *Супрун-Яремко Н. О.* Украинский субэтнос на Кубани // Культурная жизнь Юга России. — Краснодар, 2003. — № 3 (5). — С. 51—56.

2. *Супрун Н. О.* Історичні пісні українців Кубані // Нар. творчість та етнографія. — 1993. — № 2. — С. 58—6; *Її ж.* Історія кубанського козацтва в його піснях (на матеріалі фольклорних експедицій 1990— 1996 рр.) // Наукові записки Тернопільського держ. педуніверситету ім. В. Гнатюка. Серія 9: Музичне мистецтво. — Тернопіль, 1998. — № 1. — С. 57—66.

3. *Супрун-Яремко Н. О.* Український феномен кубанського кобзарства // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка: Праці Секції етнографії і фольклористики. — Л., 2001. — Т. CCXLII. — С. 562—573; *Її ж.* Кобзарство і кобзарі Кубанщини // Традиція і сучасне в українській культурі: Тези доповідей міжнар. наук.-прак. конф., присвяч. 125-річчю Г. Хоткевича. — Х., 2002. — С. 72—73.

4. *Супрун Н. О.* Колядки і щедрівки на Кубані // Проблеми успадкування зимових народних звичаїв та обрядів: Зб. мат. і тез Другої наук.-прак. конф. — Рівне, 1996. — С. 109—111; *Її ж.* Тематика і мелодичні типи кубанських колядок і щедрівок // Феноменологія українського народного мистецтва: Мат. П'ятих Гончарівських читань. — К., 1998. — С. 116—117; *Її ж.* Колядки і щедрівки українців Кубані // Наукові записки Тернопільського держ. педуніверситету ім. В. Гнатюка. Серія: Мистецтвознавство. — Тернопіль, 2000. — Вип. 5. — С. 59—65; *Її ж.* Тематика і зміст християнських колядок і щедрівок Кубані // Роль християнства в утвердженні освіти, науки та мистецтва: історія, уроки, перспективи / Мат. всеукр. наук. конф. — Рівне, 2000. — С. 210—215.

5. *Супрун Н. О.* Українське весілля на Кубані // Проблеми збереження і відродження народних традицій, звичаїв і обрядів: Тези респ. наук.-теор. конф. — Л., 1991. — С. 19—21; *Її ж.* Традиційний весільний обряд і пісні маргінальної української етноспільноти на Кубані // Наукові записки ТДПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Мистецтвознавство. — Тернопіль, 2001. — Вип. 1 (6). — С. 65—72; *Супрун-Яремко Н. О.* Весільні пісні ритуальної вечері чорноморських поселень // Фольклористичні візії (учні — вчителеві І. В. Мацієвському з нагоди 60-річчя): Зб. ст. і мат. — Тернопіль, 2001. — С. 91—104; *Її ж.* Сиротские свадебные песни черноморских станиц: этномузыкологический аспект исследования раритетного явления // Дикаревские чтения (7): Мат. регион. науч. конф. — Краснодар, 2001. — С. 88—99.

6. *Супрун-Яремко Н. О.* Кубанська любовно-лірична пісетворчість української етнокультурної традиції // Парадигматика фольклору: Ювілейний зб. наук. праць, присв. 70-річчю С. Й. Грици. — Тернопіль, 2002. — С. 139—154.

7. *Супрун-Яремко Н. О.* "Сміхова" народнопісенна культура кубанських українців // Наукові записки ТДПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Мистецтвознавство. — Тернопіль, 2002. — Вип. 1 (8). — С. 76—85.

8. *Супрун-Яремко Н. О.* Аграрно-трудові пісні Кубанщини (на матеріалі фольклорних експедицій) // Культура України. Мистецтвознавство: Зб. наук. пр. — Х., 2002. — Вип. 9. — С. 265—274.

9. *Супрун-Яремко Н. О.* Чумацькі пісні Кубанщини // Культура України. Мистецтвознавство: Зб. наук. пр. — Х., 2002. — Вип. 10. — С. 178—192.

10. *Грица С. Й.* Фольклор у просторі та часі: Вибрані статті. — Тернопіль, 2000.

11. *Луканюк Б. С.* Пам'ятка студента-практиканта і збирача-початківця. — Рівне, 2001.

12. *Луканюк Б. С.* Диференціальний принцип тактування // Актуальні питання методики фіксації та транскрипції творів народної музики. — К., 1989. — С. 59—86.

Folk singing tradition of the Kuban especially its Ukrainian folk archive create one of the most representative spheres of the musical art of the Russian Federation. We made special expeditions in1990-1996 in order to collect Ukrainian folk songs of various genres in the historical living og Ukrainians in ex-Chornomorya lend. The collected materials can be divided into three types: epic, lyric, ritual. Among those types we figure out such genres: narratives, quazi-narratives, ritual songs of the calendar cycle, ritual songs of the family cycle, lyrical songs. All the collected texts are described in this article with the goal to show that they are functioning as a part of Ukrainian folk tradition within Russian cultural territory. The choir and individual singing are described as a sing of the state of singing performing tradition in contemporary Chornomorya. Authors give a detailed description of the particular performers, their styles and repertoire. Such deep research of the singing tradition of the Ukrainians living in Kuban gives the chance to look at these materials not only as cultural event but also like at the event social and historical meaning.

"ОВЕСЕЦЬ": ДО СЕМАНТИКИ МОТИВУ ТРАДИЦІЙНОЇ ОРНАМЕНТИКИ ГОНЧАРНИХ ВИРОБІВ ЛІВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ

Костянтин РАХНО

Усталені назви елементів орнаментики гончарних виробів, які є важливою частиною професійної термінолексики ремісників Лівобережної України XIX-XX ст., заслужено привертають увагу не лише керамологів та мовознавців-діалектологів, але й культурологів, етнологів, міфологів. Ще Франц Боас наочно показав, що у традиційних суспільствах має значення закладена в орнамент семантика, відбита у його назві, а не графічна форма, яка часто не несе ніякого семантичного навантаження [51, с. 88]. Власне, будь-який знак чи символ, незалежно від того, усвідомлюємо ми це, чи ні, містить у собі арсенал інформації, яка під тим чи іншим кутом відображає езотеричну модель світу [19, с. 248], реалізовану у знаковій системі, де мова виступає у нашому випадку як метакод стосовно даного коду моделі, як своєрідний медіатор, що "проявляє" приховану глибинну семантику конкретного об'єкту-сигніфікату. Це — своєрідний текст, прочитати який можна тільки із врахуванням усіх культурних контекстів, де зустрічається той тип реалій, який став основою коду. Застосування цього методу у дослідженні орнаментики гончарних виробів Лівобережної України XIX-XX ст. уявляється досить перспективним. Зокрема, аналіз обрядів, релевантних деяким елементам орнаментики, показав, що вони належать до числа високосакралізованих, а тому "закритих", підкреслено езотеричних стародавніх символів і містять у собі інформацію про приховані, утаємничені сфери буття і рівні світобудови, що лише фрагментарно простежуються в інших джерелах.

Як приклад, можна навести елемент орнаментального оздоблення кераміки Полтавщини у вигляді концентричного ланцюжка із двоколірних серцеподібних цяточок, що має назву "овесець", "овсець", "овесець (овсець) накапуваний", утворений розтягуванням соломинкою концентричного ряду двоколірних крапочок ("накапувань"). "Овесець (овсець) по опусканні" — розтягнуті упоперек концентричні смужки ("опускання") [36, с. 91-92]. Візерунок — це символ, і, як і будь-який інший символ, він не відтворює чогось, що поза ним, а "являє і прилучає до явленого". Головне у ньому — не зовнішня подібність на те, образом-символом чого він є, але внутрішня причетність до символізованого, завдяки чому зображення-символ може прилучати до вищих етнорелігійних цінностей [44, с. 63]. Вибір коду також у жодному разі не є випадковим. Мовознавець і етнолог Олександр Потебня писав, що "кожен акт ...дійсно художньої творчості є одночасно актом пізнання ... Образ — не вигадка, не свідомо довільна комбінація наявних у голові даних, а таке їхнє поєднання, яке здавалося, найточніше відповідає дійсності" [35, с. 203].

Таким чином, фігурування саме "овесця" в орнаментиці гончарних виробів Лівобережжя — не випадковість; він, очевидно, викликаний його важливістю для міфологічної свідомості. Господарське використання вівса і його ритуально-культова роль у традиційній культурі українців вельми близькі до відповідної ролі його в інших слов'ян, тому становить значний інтерес той факт, що у північних росіян вирощування цієї культури було пов'язане з вшануванням "панов" (убитих в часи смути поляків) — небезпечних мерців, подібних до українських нав'їв та упирів. На їх честь у Семик (сьомий четвер після Великодня) варили вівсяний кисіль і споживали біля каплиці у гаю. За переказом, одного року пропустили це свято, відоме як Кисільний день, і стався неврожай вівса, який приписали помсті "панов". Відтоді сумлінно святкували щороку [31, с. 60; 22, с. 285; 23, с. 103]. Вівсяний кисіль традиційно готували на поминки, а вівсяна каша була у росіян ритуальною стравою на Навський Великдень (Чистий четвер) [21, с. 356, 391, 401].

Характерні згадки про овес в українських формулах, якими дорослі пояснювали дітям, звідки ті взялися: "Мати жала овес, да ти упав з небес"; "Батько сіяв овес, а я упав з небес"; "Твій батько віз овес, а ти упав з небес"; "Муй бацько сіяв овес, я упав з небес, став на стовбчик, да й зробився хлопчик" [7, с. 388].

Посів і жнива вівса батьками виступають передумовою появи у них дитини. До того ж, овес асоціюється із загадковим світом, де перебувають до свого народження душі дітей, чекаючи на втілення. Як згадано у літописі Переяслава-Суздальського, в XI ст. цей світ вважався тотожним домівці мертвих — "они жъ [люди] рѣша: изъ Навеи дѣти насъ емлютъ" [2, т. 3, с. 236; 41, с. 100]. У Наві (Вирії), за прадавніми віруваннями, перебували душі предків і душі людей, ще не народжених, а також насіння, яке приносилося звідти на землю [30, с. 198; 42, с. 163]. Уявлення про зв'язок зачаття, вагітності, жіночої плідності зі світом мертвих і хліборобством було властиве для всіх індоєвропейських народів [49, с. 131-132, 136; 17, с. 243-247, 307-325].

Поява на світ дитини — "дару Божого", гостя, посланця з виміру Наві — оформлялася як складний багатоступеневий обряд. Річ у тім, що немовля у перші хвилини свого життя не вважалося повноцінною людиною, воно вже дещо відійшло від сфери чужого, але ще не належало до світу людей, і тому потрібні були певні ритуали, щоб "перевести" дитину на цей світ. Інший комплекс обрядодій стосувався породіллі. На Полтавщині й Чернігівщині остання неодмінно мусила пройти купіль та ритуальне обмивання "непочатою" водою, у яку клали зерна вівса та, залежно від локальних традицій, інші рослини — жито, просо, конопляне сім'я, чебрець, васильки, ягоди калини. Овес міг використовуватися як самостійний інгредієнт. Якщо калину додавали, "шоб породілля була здорова і красива", то зерна вівса символізували "багатство". Процес обмивання — "зливки" — був дуже деталізований, його послідовність жорстко регламентувалася. Здійснювався він під керівництвом баби-повитухи самою породіллею. У деяких локальних варіантах обряду наприкінці обмивання водою з вівсом і калиною породілля з чотирьох країв миски (хрестоподібно) тричі пила цю воду, а потім її лили потроху за комір на спину усім присутнім в хаті молодим жінкам, щоб і в них народжувалися діти: котрій хотілося хлопчика — за спину кидали овес, а якщо дівчинку, — то калину. Подекуди після молодої матері таке ж обмивання проходила й повитуха, що супроводжувалося додатковими обрядодіями [50, т. 2, с. 64, 70; 34, с. 24-25; 32, с. 267; 33, с. 90; 46, с. 168]. Аналогічний ритуал обмивання водою з вівсом повитухи, породіллі, батька дитини і всіх присутніх на народинах був у білорусів [27, с. 321; 39, с. 327; 21, с. 327].

На Поділлі овес додавали до першої купелі немовляти, "щоб було багатим і плідним, як овес" [4, с. 119]. У деяких місцевостях Білорусі дитину клали на розісланий вовною догори кожух, при цьому на кожух інколи ставили воду з вівсом. Все це мусило гарантувати багатство і достаток [27, с. 321]. Польські етнологи І. Токарська, Є. Василевський та М. Змисловська тлумачать першу купіль дитини як перехід її від лімінального стану до життя, атрибутами якого є предмети, що кладуться у воду, а українські обряди, на зразок описаних вище, вони вважають ритуальним очищенням після контакту з "іншим" світом [55, с. 109-110]. Обряди магічного очищення дуже різноманітні, і майже завжди є складовою більших ритуалів — у даному випадку системи пурифікації дитини, матері, повитухи (медіатора) і всіх причетних до пологів. Російський культуролог О. Фрейденберг стверджує у своїх працях існування в давнину уявлення про очисні обряди як символічні дублікати акту відродження від смерті, де "бруд", "темне", "смерть" протиставляються "світлому", "чистому", "життю" [47, с. 169; 49, с. 134]. Обряди очищення породіллі, повитухи і решти утаємниченого в народини люду, очевидно, мали на меті відновити витрачений внаслідок контакту зі світом смерті енергетичний потенціал, повернути тимчасово втрачену плідність, а перша купіль немовляти була відтворенням, акціональним моделюванням народження дитини як істоти людського світу, наділеної плоттю, статтю та індивідуальністю ("...та й зробився хлопчик"). Використання збіжжя, соломи, хліборобських знарядь в обрядах, пов'язаних з пологами і післяпологовим періодом, характерне для багатьох індоєвропейських народів — греків, іранців, таджиків, індійців. Овес, на противагу калині, просу, василькам, коноплям, співвіднесений з чоловічим началом, у міфологічній свідомості проявляє себе як живий, безкінечно плідний, постійно воскресаючий. Навіть дотик до нього — благотворний, він зміцнює, збагачує. Прямий контакт із цим злаком — втіленням сили, життя, родючості, фертильності — може бути тіль-

ки на користь породіллі і щойно народженій дитині [18, с. 287; 12, с. 175; 49, с. 125-130]. Паралелі, точніше, певні семантичні відповідності такій ролі вівса можна знайти у багатьох українських обрядах родинного циклу, де його еротичний символізм набуває нових відтінків.

Овес часто згадується в українському еротичному фольклорі: "А біг пес через овес..." [3, с. 210]. Почасти оргіастичне злягання у таких піснях відбувається просто у вівсі:

Колихали мене хлопці
то в решеті, то в коробці,
то в решеті, то в овсі,
колихали хлопці всі [45, с. 124].

Це відгомін обряду ієрогамії, священного шлюбу, який був поширений у багатьох первісних і традиційних суспільствах. В основі його лежав статевий акт, метою якого був магічний вплив на космічну рівновагу і, в більш вузькому значенні, — на родючість. Колективне проведення такого обряду на щойно зораних і засіяних полях мусило збудити колообіг біокосмічної енергії, і особливо енергії буяння рослин, у масштабі Всесвіту. У стимулюванні рослинності ієрогамією та іншими церемоніями знаходила вияв солідарність усіх форм життя — один з найбільш значущих концептів людини традиційного суспільства. Релікти таких уявлень і обрядодій збереглися на Балканах. Весняні ритуальні оргії на полях, які ще в XIX ст. широко побутували у Північній і Центральній Європі, у тому числі й в Україні, докладно описані культурологами В. Манхардтом, Д. Фрезером, М. Еліаде. Як і інші хліборобські ритуали з сексуально-еротичним відтінком, вони вважалися необхідними для забезпечення гарантованого і рясного врожаю.

Важливий ще один момент: зазвичай хліборобські оргії відтворювали архетиповий шлюб надприродних сил, як правило, Богів Неба і Землі. Несамовита розпуста на землі відповідала воз'єднанню божественного подружжя. Вважалося, що коли молоді пари відтворюють це сакральне злягання на зораних та засіяних злаками полях, родючість останніх зростає до максимуму. Жнива також супроводжувалися оргіями. У первісних і традиційних суспільствах вірили, що найкраще, що може зробити людина, — це повторювати за Богами їхні дії, тим більше якщо від цього залежить добробут усього Всесвіту, особливо тварин і рослин. Її нестриманість відіграє цілком визначену, благотворну роль у структурі сакрального. Вона ліквідовує бар'єри між людиною, суспільством, природою — і Богами, допомагає силам життя і сімені, що містяться в конкретних предметах, переміститися з рівня на рівень, з однієї сфери реальності в інші. Виснажене наповнюється, розколоте з'єднується; ізольоване вливається до лона усього живого. Саме оргія дає поштовх сакральній енергії життя, всепроникній і всемогутній. Колективна оргія як тимчасовий, детермінований аграрними культами вияв абсолютної сексуальної свободи мусила збудити і довести до максимуму всі сили творіння і природного відтворення. Оргії, пов'язані з перипетіями життя рослин, особливо з землеробським церемоніалом, мали своїм першоджерелом космічно-небесні сили. Для того, щоб великий космічний шлюб, символізований часто життєдайним дощем, відбувався за оптимальних умов, треба "розбудити" Землю і "розштовхати" Небо — тільки тоді поле дасть врожай, жінки народжуватимуть дітей, тварини — розмножуватися, а мертві — заповнювати свої "пустоти" життєвою силою [1, с. 25, 39; 24, с. 108; 12, с. 382, 460-461; 13, с. 65-66, 411; 26, с. 85-124; 48, с. 158-171; 9, с. 136-141; 13, с. 65-66, 441; 54, с. 342-343; 18, с. 242-247, 292-294, 306-327]. Природа і Космос розглядалися українцями як дітородні першоначала, що зумовлювали сексуальну поведінку всього живого і особливо людей. Адже відповідно до найстародавніших уявлень індоєвропейців, Космос у всіх його іпостасях і є першоджерело сексуальної прокреативної енергії, як у масштабах Всесвіту, так і в її проекціях на кожну окрему людину.

Яскравим виявом цих космологічних уявлень було традиційне українське весілля, яке, незважаючи на велику кількість присвяченої йому літератури, все ще залишається малодослідженим. А проте, саме у весільній звичаєвості до нас дійшло найбільше архаїчних вірувань, обрядів, фольклорних текстів, що в екзотеричній формі розкривають зв'язок між еротизмом та прадавніми культами українців. Не останнє місце серед хліборобських атрибутів весілля посідав овес, що засвідчує, зокрема, і один з перших описів весільних обрядів Лівобережної України (Гетьманщини і Слобожанщини), опублікований 1777 року хорунжим

Григорієм Калиновським. Йдеться про низку ізоструктурних ритуалів, які побутували на Полтавщині і Чернігівщині аж до початку XX ст., зберігаючи деякі локальні відмінності — проводи матір'ю молодого та поїжан і зустріч його матір'ю нареченої. Ці ритуали можуть слугувати ілюстрацією до вірування в "інший" світ як джерело родючості. І мати, і теща вбираються у кожух, вивернутий шерстю назовні, який доповнює волохата, часто драна шапка. Вивернутий кожух, безумовно, є одним з найдавніших, якщо не найдавнішим елементом вбрання ряdженого. Дослідники звичайно приписують йому символіку багатства, добробуту, плодючості, однак вона явно є вторинною, а первісно, як показує порівняння із зимовою карнавальною обрядовістю, вивертання кожуха і одягання волохатої шапки мало надати людині зооморфних рис. Міксантропічність, поєднання тваринних і зведених до мінімуму людських характеристик у виконавиці обряду, свідчить про те, що вона є представником потойбіччя. Назустріч молодому, що сидів на коні, як теща, так і мати "виїздили" верхи на граблях, вилах або кочерзі — відьомському "конику", аналогові засобу пересування шамана у світах. Обидві жінки подекуди протягом обряду дотримувалися цілковитого мовчання, що могло бути як ознакою їхньої належності до "іншого" світу, так і наслідуванням тварини. Якщо мати обсипала сина і поїжан вівсом, іноді — впереміш з горіхами й гарбузовим насінням, то теща виносила зятеві з хати горщик з водою та вівсом, а той, взявши у неї горщик, зливав ту воду з вівсом на гриву коневі і віддавав старшому бояринові. Боярин, прийнявши горщик від молодого, кидав його вбік. При цьому примічали: якщо розіб'ється горщик, то народиться син, а коли вцілiє, — то дочка. Іноді, щоб вилити воду з вівсом, молодий пробивав у горщикові денце. Подекуди молодий ставав біля порога і, засукавши рукав, тримав у правій руці ціпок, а теща виливала йому на руку воду з вівсом. Лівою рукою молодий брав горщик і подавав його через плече старшому бояринові, який неодмінно мусив — під загрозою загального висміювання — взявши посудину за вінця, перекинути її через хату. Кухоль з водою і вівсом у деяких місцевостях також брали, коли першого дня після весілля вели молодят "на тік", — "за шию лить". Боярин мусив перекинути той кухоль через клуню [26, с. 167; 6, с. 70; 34, с. 122; 14, с. 128; 11, с. 29, 86; 33, с. 120, 123].

Обидва варіанти застосування вівса у весільному обряді — насипання його у посудину з водою, як у післяпологових ритуалах очищення, та обсипання зерном молодих і поїжан — відомі у білорусів [27, с. 359, 360]. Вівсом обсипали також молодят у чехів [53, с. 337] та інших слов'янських народів. Український етнолог Хв. Вовк пов'язував цей звичай з магією плодючості, пророкуванням та побажанням достатку і врожаю [8, с. 254, 264]. Така інтерпретація видається досить близькою до істини, оскільки дані інших архаїчних індоєвропейських традицій, зокрема таджицької, свідчать про те, що молодят обсипали зерном, щоб зробити плодовитішими, "щоб було багато дітей". Застосування зерна та стебла злаків у багатьох календарних і родинних ритуалах, насамперед у весільному циклі обрядовості, як відомо, уособлювало родюче начало. У міфологічних уявленнях індоєвропейців збіжжя наділялося сильними магічними властивостями збільшення плодючості, пов'язувалося з поняттями життя, родючості, фертильності [20, с. 135; 49, с. 130]. Тому "здоров'я", "веселощі" і "багатство" в українській родинній обрядовості семантично еквівалентні біологічній плідності людей, тварин і рослин, потенції, сексуальній активності, а "хороше, багате життя" подружжя мислиться як побудоване на сексуальній сумісності, сповнене плотських радощів і ощасливлене великою кількістю дітей. У весільному фольклорі та обрядовості наявне архаїчне розуміння багатства як рясності різних земних благ: врожаю, плідності жінок, худоби. Шлюб відповідно сприймається як ієрогамія, покликана стимулювати проростання життєво важливих злаків і забезпечити гідний урожай. На думку історика, етнолога і культуролога М. Костомарова, у весільних піснях українців овес позначає молодого, а пшениця — молоду:

Ой, сип, мати, овесець,
щоб наш овес рясен був,
щоб наш Юрасько красен був.
Ой, сип, мати, пшеницю,
щоб наша пшениця рясна була,
щоб наша Маруся красна була [29, с. 535].

У білоруських весільних піснях овес також символізує молодого, а хміль, який з ним звивається, — молоду [28, с. 117, 120; пор. 3,

с. 268-269]. Обсипання вівсом у весільному обряді мало забезпечити повноцінну реалізацію сексуальних можливостей шлюбної пари, а відтак — буяння злаків і достаток роду молодого:

Ой, сій, мати, овес
на наш рід увесь,
щоб наш овес рясен був,
щоб Іванів рід красен був [50, т. 2, с. 150]

Гіпотезу фольклориста М. Дикарєва про овес у весільних піснях і обрядах як символ роду [3, с. 250] можна було б сприйняти з одним уточненням: ця рослина уособлює не так сам рід — кровноспоріднену спільноту людей, об'єднаних походженням від одного предка, спільним найменням і господарюванням, як його продовження, так би мовити, біологічну спадкоємність його поколінь у часі:

А в полі овес рясен, а в полі овес рясен,
а в нас весь рід красен,
а нашому роду не буде переводу,
од старшого до меншого,
суди, Боже, до мезинного! [15, с. 266].

Акти, пов'язані з продовженням роду, закономірно виявляли несамовитість і буйність, припадаючи на кульмінацію емоційної напруги. У весільних піснях відверто проводиться думка, що від буйного "весеління" родини залежить плодючість її полів:

Звеселися, родино,
щоб нам жито родило,
ой як жито, так й овес —
звеселися, рід увесь! [50, т. 2, с. 98]

В українців вівсом посипали один з коржів весільного короваю. Зверху коровай прикрашали барвінком та різним зелом, а всередину встромляли "пригалузасту різгу", кожну гілочку якої обвивали вівсом, барвінком, васильками, рутою. Невеликими букетами з вівса, калини, барвінку, чорнобривців прикрашали весільне "гільце". Наречена, коли молодий входив до хати, брала з "гільця" в руку вівса і клала на нього [50, т. 2, с. 98, 127, 132, 160]. У росіян сніп вівса під час весілля ставили на покуті [38, с. 313], що певною мірою відповідало жниварському звичаю урочисто ставити останній сніп вівса на покуть під образи [40, с. 82]. На царських і князівських весіллях XVI-XVII ст. постіль для молодих стелили на житніх снопах, біля постелі ставили діжку або кілька бочок, наповнених пшеницею, ячменем і вівсом. По кутках опочивальні клали хлібини. Це означало, як пояснює гольштинський дипломат А. Олеарій, що відвідав Московщину в 1635-1639 роках, побажання достатку [43, с. 65; 29, с. 133], очевидно, ще в недалекому минулому — для всіх їхніх володінь, оскільки в архаїчних індоєвропейських віруваннях від здатності сакрального правителя, якого втілював і весільний "князь", виконувати свої шлюбні обов'язки залежали добробут і родючість його землі. У деяких весільних піснях звучить відвертий заклик до оргії:

Вівсоньку рясний,
наш роде прекрасний!
Пийте, гуляйте
і все те покривайте! [3, с. 81].

На архаїчність оргіастичних елементів в українському традиційному весіллі та важливість їхнього дослідження першим звернув увагу Хв. Вовк, зауваживши, що "на жаль, українська етнографія майже не має потрібних матеріялів для вивчення цієї частини весільних звичаїв, хоч якраз ця частина дуже важлива і вивчення її могло б кинути світло на найстародавніші та найцікавіші риси культу й звичаїв у примітивних слав'янських народів і дати пояснення фактам, що й досі зостаються для нас незрозумілими" [8, с. 302]. М. Еліаде, проаналізувавши дані видатного українського етнолога, дійшов висновку, що їх слід розглядати не як вияв розбещеної поведінки, а як важливе релігійне переживання, яке має стосунок до джерел життя і родючості. Сексуальна свобода у даному випадку за своєю природою не "еротична", а ритуальна; вона становить фрагмент забутої містерії, непрофанічних урочистостей. Ця повна зміна поведінки учасників весілля — від скромності до ексгібіціонізму — показує ритуальну мету, яка стосується всієї громади. Це випадок релігійної потреби у періодичному звільненні від норм, що керують профанічним життям, — інакше кажучи, у потребі тимчасово припинити дію закону, який ніби мертвим тягарем лягає на звичаї, і відтворити стан абсолютної спонтанності. Серед інших функцій, що їх виконувала оргія в духовному і психологічному житті суспільства, була також функція "оновлення", відродження, яке вона забезпечувала і готувала. Початок оргії, на думку Еліаде, можна порівняти з появою на полі зелених паростків: вона наділяє людину субстанцією і енергією, достатніми для зародження нового життя [52, с. 46; 18, с. 320].

У віруваннях індоєвропейських народів хліборобство входить у контакт зі світом померлих на двох різних рівнях. Перший — хтонічний, бо

лише зерно і покійники потрапляють у "підземний" вимір. Другий рівень — керування родючістю, життям, що само себе відтворює. Цим "завідує" хліборобство, а мерці мають безпосереднє відношення до таїнства відродження, циклу Творення, до забезпечення родючості. Якщо вмирав господар дому, українці після виносу тіла перев'язували ворота червоним поясом чи рушником, розсипали по двору овес, щоб худоба не пішла за своїм хазяїном у могилу. У Придністров'ї ще наприкінці XIX ст. побутував звичай, за яким під час виносу тіла чоловіка з хати його удова била новий горщик і весь двір посипала вівсом [21, с. 350; т. 2, с. 203]. У деяких регіонах Білорусі житом і вівсом обсипали тіло померлого, потім — те місце, де стояла труна; кидали їх навздогін небіжчикові доти, доки тіло не виносили за ворота з двору. Коня, який віз домовину, також поливали водою з вівсом. Робили це для того, щоб покійник не забрав із собою родючості збіжжя [27, с. 390, 396]. Ці обряди, спрямовані на перемогу смерті потенціями нового життя, мають чимало спільного з календарними (посипання вівсом на Новий рік у Галичині), родильними і весільними. Подібно до зерна, що покоїться у лоні Землі, мерці також чекають повернення до життя у новій подобі. Ось чому вони підбираються так близько до живих, особливо у моменти найвищої життєвої напруги під час свят родючості, коли через ритуали і оргії люди будять, звільняють і збуджують плідні сили Природи. Зв'язок між предками, врожаєм і статевим життям був настільки сильним, що ці три культи часто зливалися в один. Душі мерців тягнуться до будь-якого прояву надмірного біологічного буяння чи надлишку органічного начала, адже кожне таке "переливання життя через край" компенсує їхню власну "бідність" і кидає їх у вир життєвого начала, сповнений необмежених можливостей. Тому у народному мисленні зерно — концентрацію життєвої енергії — пов'язували з темою смерті; воскресіння через вмирання, закладене у колосі, спонукало розглядати пророслe хлібне зерно як воскреслого покійника ("изъ Навии въскрѣсе"), а обряди поминання — як засоби стимуляції врожаю [18, с. 321-325; 5, с. 164-165; 16, с. 275-276; 37, с. 14, 56, 69, 89-92, 102; 17, с. 338-339; 10, с. 167].

Можемо констатувати, що овес був важливим елементом рослинного коду української традиційної культури, одним із найбільш міфологізованих злаків. Його культивування у міфологічній свідомості виразно пов'язувалося із впливами "іншого" світу — місцеперебування померлих і ще не народжених. Аналіз численних контекстів використання вівса в обрядах родинного циклу та окремі збережені фрагменти традиційних вірувань вказують на існування у порівняно недалекому минулому віри в його запліднюючу, прокреативну силу. Овес, врожайність якого акцентується в обрядових текстах, наділявся сильними магічними властивостями збільшення плідності, пов'язувався з поняттями родючості, фертильності. Як правило, він співвідносився з чоловічим продуктивним началом. Дані українського еротичного фольклору дають змогу реконструювати пов'язаний з вирощуванням вівса та деяких інших зернових весняний аграрний ритуал священного шлюбу. Такий ритуал справді існував; він спорадично фіксувався в Україні ще в XIX ст. Окремі його оргіастичні елементи з часом були перенесені у весільну обрядовість. Сакралізація зумовила входження мотиву "овесець" до знакової системи розпису гончарних виробів Лівобережної України. Інформація, яку він ніс у собі, його семантика характеризувалася постійним переплетенням міфо-ритуальних схем "зачаття", "пологів", "весілля", "смерті", "поховання". Ідея нерозривної єдності основних моментів життя людини була однією з фундаментальних концепцій архаїчного світогляду, радикально відмінного від сучасного.

Опішне Полтавської обл.

1. *Антонова Е. В., Чвырь Л. А.* Таджикские весенние игры и обряды и индоиранская мифология // Фольклор и историческая этнография. — М., 1983. — С. 22—42.

2. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. В 3 т. — М., 1994. — 800 с., 787 с., 840 с.

3. Бандурка: Українські сороміцькі пісні / Упоряд. М. Сулима. — К., 2001. — 280 с.

4. *Болтарович З. Є.* Народна медицина українців. — К., 1990. — 232 с.

5. *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978. — 240 с.

6. Весілля / Упоряд. текстів, прим. М. М. Шубравської, вст. ст. і упоряд. нот. матеріалу О. А. Правдюка: У 2 кн. — Кн. 1. — К., 1970. — 455 с.

7. *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. — М., 2000. — 431 с.

8. *Вовк Хв. К.* Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995. — 336 с.
9. *Гарднер Л.* Царство Властителей Колец: По ту сторону сумеречного мира. — М., 2003. — 352 с.
10. *Георгиева И.* Българска народна митология. — София, 1983. — 210 с.
11. *Гнедич И. А.* Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд. — Вып. 1. Песни обрядовые. — Полтава, 1915. — 150 с.
12. *Грейвс Р.* Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. — М., 1990. — 592 с.
13. *Грейвс Р.* Мифы древней Греции. — М., 1992. — 624 с.
14. *Гриша О.* Весільля у Гадяцькому повіті, у Полтавщині // Материяли до українсько-руської етнольогії. — Львів, 1899. — Т. 1. — С. 111-156.
15. *Грушевський М. С.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. — Т. 1. — К., 1993. — 392 с.
16. *Гуменна Д.* Минуле пливе в прийдешнє: Розповідь про Трипілля. — Нью-Йорк, 1978. — 384 с.
17. *Эвола Ю.* Метафизика пола. — М., 1996. — 446 с.
18. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. — М., 1999. — 488 с.
19. *Эльдемуров Ф.* Еще раз о тайне магического квадрата // Мифы и магия индоевропейцев. — Вып. 1. — М., 1995. — С. 248-255.
20. *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — 208 с.
21. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. — М., 1991. — 512 с.
22. *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901-1913. — М., 1994. — 400 с.
23. *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. — Пг., 1916. — Вып. 1. — 314 с.
24. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста. — М., 1974. — 341 с.
25. *Калиновский Г.* Описание свадебных украинских простонародных обрядов, в Малой России и в Слободской украинской губернии, также и в великороссийских слободах, населенных малороссиянами... // Харьковский сборник. — Харьков, 1889. — Вып. 3. — С. 163-174.
26. *Кампанелли П.* Возвращение языческих традиций. — М., 2000. — 352 с.
27. *Карскі Я.* Беларусы. — Мінск, 2001. — 640 с.
28. *Колесницкая И. М.* Простейшие типы русских народных свадебных песен // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. — Л., 1978. — С. 106-121.
29. *Костомаров Н. И.* Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования. — Кн. 8. — Т. XIX-XXI. — СПб. — 1083 с.
30. *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. — М., 1868. — 252 с.
31. *Куликовский Г. И.* Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. — СПб., 1890. — Т. IV. — № 1. — С. 44-60.
32. *Малинка А.* Родыны и хрестыны: (матеріал собран в м. Мрине, Нежинского уезда) // Киевская старина. — К., 1898. — Т. LXI. — № 5, май. — С. 254-286.
33. *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. — К., 1860. — 174 с.
34. *Милорадович В. П.* Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 гг. — Харьков, 1897. — 223 с.
35. *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах. — Харьков, 1914. — 243 с.
36. *Пошивайло О. М.* Ілюстрований словник народної гончарської термінології Лівобережної України: Гетьманщина. — Опішне, 1993. — 280 с.
37. *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники: (опыт историко-этнографического исследования). — Л., 1961. — 141 с.
38. *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. — М., 1978. — 328 с.
39. *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Быт белоруса. — Вильна, 1912. — Вып. 8. — VIII+594 с.
40. *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. — М., 1830. — Вып. IV. — 199 с.
41. *Соболев А. Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям: (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного миросозерцания). — Сергиев Посад, 1913. — 208 с.
42. *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. — К., 1890. — 408 с.
43. *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. — Харьков, 1885. — 139 с.
44. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. — Т. 1. Первый век христианства на Руси. — М., 1995. — 875 с.
45. Українські сороміцькі пісні / Упоряд., передмова, прим. М. М. Красикова. — Харків, 2003. — 287 с.
46. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / Атрибутація автографів, упор., передмова і прим. О. І. Дея. — К., 1983. — 527 с.
47. *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. — Л., 1936. — 454 с.
48. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. — М., 1980. — 831 с.
49. *Чвырь Л. А.* Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. — М., 1983. — С. 124-138.
50. *Чубинський П. П.* Мудрість віків: (Укр. народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): У 2 кн. — К., 1995. — 224 с. ; 224 с.
51. *Boas F.* Primitive Art. — New York, 1955. — 394 p.
52. *Eliade M.* Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture. — New York, 1958. — 167 p.
53. *Foytik K.* Svatba na Stredni a Zapadni Morave v 16. a 17. stoleti // Cesky lid. — Praha, 1965. — № 6.
54. *Gimbutas M.* The Language of the Goddess. — London, 1989. — 388 p.
55. *Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmyslowska M.* Smierc jako organizator kultury // Etnografia Polska. — Warszawa, 1982. — t. XXVI. — Z. 1. — S. 79-114.

Several traditional family observances, such as birth, wedding, funeral, are under a detailed study in this article. A symble that is present in all of them - the oat - is interpreted. The author claims that it is relevant to a similar symble in traditional pottery - "Ovesets" - a model of pagan universe. The importance of the sign is proved through a number of explanations of the functioning of the symble of oat. The research of different versions of the symble helps comprehend the archaic outlook; it provides understanding of attitude towards death and life cycles in a traditional society.

ЖАНРОВИЙ СКЛАД ВЕРХНЬОПРИП'ЯТСЬКИХ ОБРЯДОВИХ ПІСЕНЬ

Юрій РИБАК

У вітчизняній фольклористиці сьогодні немає загальноприйнятого жанрового поділу усно-поетичних і музичних творів. Найчастіше при класифікації застосовуються три підходи у їх, сказати б, "чистому" виді, а саме – етнографічний, філологічний і музичний. Кожен із них належить відповідній науковій дисципліні, характеризуючи властивий їй об'єкт дослідження. Зокрема, етнографічна класифікація орієнтована на функцію народних творів у фольклорному побуті (обставини виконання), філологічна – на тематику пісень (поетичний зміст), а музична – на спосіб вираження (співність, речитативність, танцювальність).

Синкретична природа фольклору змушує дослідників звертати увагу на різні складові уснопоетичної творчості. Саме тому в науковій практиці набула поширення систематика фольклорних творів за комбінованими способами, як правило – на основі двох критеріїв поділу.

Один із таких комбінованих підходів у музичній фольклористиці полягає у розрізненні народних пісень за етнографічно-музичними ознаками. При цьому спершу береться до уваги функціональний критерій, на основі чого визначаються жанрові цикли (календарно-обрядові, родинно-обрядові, сезонно-трудовий, звичайний), а вже в середині кожного з циклів розрізняються пісенні жанри, з урахуванням найтиповіших ознак музичних творів: ритмічна структура вірша, музично-ритмічна схема.

Уперше таку класифікацію застосував Ст. Людкевич[1] – за підтримки І. Франка, а згодом поступово на цю ж позицію пристали Ф. Колесса[2] і К. Квітка[3]. В удосконаленому у наш час проф. Б. Луканюком виді[4] культурожанрова система (КЖС) Ст. Людкевича набуває дедалі більшого поширення у вітчизняній етномузикології. У цій КЖС визначення жанру здійснюється з урахуванням трьох автономних типологічних критеріїв – культурологічного, етнографічного (функційного) і музичного.

На загальному рівні КЖС Ст. Людкевича – Б. Луканюка вповні виправдовує себе, передусім для систематичного опису українського музичного фольклору. Однак не завжди вона спроможна відобразити певні локальні відмінності, зокрема, виявлені у поліському фольклорі.

Протягом кількох останніх років автор статті у складі колективу співробітників Проблемної науково-дослідної лабораторії музичної етнології (ПНДЛМЕ) при ЛДМА досліджує північні райони Волинської області – Верхньоприп'ятську низовину[5]. Внаслідок фронтального обстеження території, з метою фіксації усіх проявів народної музичної традиції, спостережено у т. ч. деякі жанрові особливості обрядового народнопісенного репертуару. У верхньоприп'ятському басейні виразно проявляється тенденція до приуроченості наспівів, а не поетичних текстів, як це властиво для репертуару краще дослідженої донедавна лісостепової зони. Зміст у піснях відіграє другорядну роль, а в деяких випадках, як це буде доведено нижче, він узагалі ніяк не пов'язаний з обставинами виконання. Серед виконавців поширена практика узагальнення груп наспівів за порами року – "зима", "весна", "літо", – без особливої уваги до внутрішньої диференціації. Відтак, у місцевій традиції не існує чіткої різниці між колядками і щедрівками, ігровими і закличними піснями весняного циклу, календарно-дозвіллєвими і сезонно-трудовими творами літнього періоду. Натомість, виникають локальні назви деяких жанрових циклів, орієнтовані суто на мелодику ("голос", "мотів") – "постові пісні", "літо". При цьому на типові наспіви виконується багато поетичних текстів як обрядової, так і позаобрядової функції.

Тепер детальніше щодо жанрового складу кожного з найрозвиненіших обрядових циклів Верхньоприп'ятської низовини[6]. Спершу аналізуватимуться усі календарно-обрядові пісенні цикли, потім сезонно-трудовий і, нарешті, весільний із родинно-обрядової групи[7]. У кожному з аналізованих жанрових циклів звертатиметься увага на найхарактерніші локальні властивості.

Зимовий цикл у місцевій традиції представляють, з одного боку, колядки та щедрівки, з іншого – різноманітні приспівки, які ви-

конуються дорослими при ігрових дійствах ("коза") та дітьми протягом усього різдвяного періоду. У групі типових наспівів певна проблема виникає при жанровому розмежуванні колядок і щедрівок. Здебільшого в народі ці два поняття ототожнюються: за свідченнями місцевих інформантів 13 січня і колядували, і "щодрували", не добачаючи різниці між одним і другим. При цьому не тільки наспів, але й текст міг бути незмінним; залежно від необхідності підмінювалися лише слова рефрену: в одному випадку — "Святий вечор" (рідше "Ой дай Боже"), а в іншому — "Щедрий вечор".

Весняний цикл Верхньоприп'ятської низовини вміщує строкату жанрову палітру, без чітко вираженого обрядового приурочення пісень. Водночас цю масу згрубша можна привести у відповідність до загальноприйнятого в українській етномузикології поділу весняних творів на три групи: закличні "веснянки", хороводно-ігрові "гаївки" та величальні "волочебні" чи "ранцівки".

Місцеве визначення пісень весняного циклу має певні локальні відмінності. Більшість творів виконавці називають "постовими", хоча за музичними ознаками серед цих пісень вдається виділити дві групи мелодій: (а) обрядові — власне веснянки і гаївки, і (б) позаобрядові, що в свою чергу вміщують три відмінні за стилістикою підгрупи звичайних, напливових та лірницьких пісень.

Серед інших поширених, але не чітко обумовлених назв у центрі Верхньоприп'ятської низовини часто зустрічаються "рогульки" ("рогулейки", "рогулиці"), які за функцією вважаються аналогом галицьких гаївок. Інколи семантика цього слова тлумачиться як похідна від одного із припустимих місць виконання — на розі вулиць. Насправді ж, у жодному з обстежених пунктів будь-яких доказів такому трактуванню терміна не знайшлося, як і взагалі у поліському побуті відсутнє поняття "ріг вулиці". Натомість, у текстах окремих пісень "рогулейкою" називають молодицю, яку запрошують розпочати весняні розваги-співи, або ж конкретніше — вивести ту ж рогулицю[8]:

1. *Ой ти, рогуле й рогулица, (2)*
2. *Ти(/ги/) молодая молодица, (2)*
3. *Чо(/го/)го не вийде[а]ш на юлицу, (2)*
4. *Чом не ви[і]водиш рогулицу? (2)*

Ще один локальний термін — "царіна"[9] — побутує біля витоків Прип'яті. Саме так місцеві інформанти називають майже всі весняні пісні різноманітної структури і тематики. Хоча типових форм у місцевій традиції за цим жанром не закріплено, можливо, що він якимось чином споріднений із раритетними царинними піснями, виконуваними колись у лемків при весняному обходженні полів[10].

Попри певні локальні відмінності у визначенні весняних жанрів, на рівні окремих сіл усталена також практика означення творів за ключовим словом одного з найпопулярніших сюжетів, наприклад — "вородарки", "поколі", "бабойки" тощо. Цей спосіб найчастіше застосовується місцевими носіями для розрізнення гаївкових творів[11]. Майже у всіх верхньоприп'ятських гаївках поширені такі ж сюжети, як і в Галичині. Ось далеко неповний їх перелік за ключовим словом: "Жельман", "самхожня" ("самітний"), "жона на торзі", "царівна", "плетіночки", "мости", "подоляночка", "просо", "мак", "володар". Деякою мірою цю жанрову групу заполонили поширені під впливом писемної традиції (найбільше — польська і радянська школи) напливові твори, які виступили альтернативою питомим: "Żelman", "Царєвна".

Загалом пригадування гаївкових творів становило певні труднощі у місцевих інформантів, що може свідчити або про нетутешнє походження певних зразків цього роду творчості, або про не особливу популярність питомих відповідників у поліській традиції.

Найпроблемнішим для трактування у весняному циклі Верхньоприп'ятської низовини є жанр величальних пісень. Прямих доказів його існування досі не виявлено, але на основі розвинених відповідних обрядів і кількох специфічних типових форм можна говорити про релікти пісенної творчості у місцевій традиції.

Із великоднім періодом на верхньоприп'ятській території пов'язують явище ранцювання і волочебництва, які усвідомлюються як одне ціле. Серед місцевих інформантів зустрічається визначення "ходять ранцювати волочебники"[12]. Суть цього дійства полягає в тому, що малі діти відвідують найближчих родичів (переважно хресних батьків та бабу) з метою отримання почастунку — "волочільного". Жодних згадок про пісні, приурочені до цього обряду, як і загалом до самого Великодня, не виявлено.

Уперше наявність на півночі Волинської області пісенних творів, що за ознаками мають стосунок до волочебної традиції, констатував О. Ошуркевич[13]. Головною підставою при цьому йому послужила наявність специфічних рефренів — "Гей, лololo!", "Дололом, дололом", "Далалом, далалом", "Гей, рано-рано!", — співзвучні із якими відповідники поширені у весняних величальних піснях Підляшшя[14]. Згодом ця тема епізодично розкривалась ще в кількох статтях луцьких етнографів[15], які підтверджують розвинене поширення волочебних обрядів у традиції західноукраїнського Полісся, але про приурочену пісенність не згадують.

Порівняння музичних і вербальних характеристик дозволяє пов'язати з весняними величальними обрядами Верхньоприп'ятської низовини певну частину пісенних творів. Вони містять серединні рефрени "далалом" і "рано-не-рано", а в композиційній структурі творів збереглися ознаки гуртової форми виконання, аналогічно як у колядках — *аб;рб*, де перше речення (*аб*) виконується солістом, а друге (*рб*) — гуртом[16]:

а)

1. Уже недалечко червоне яєчко,
Далалом-далалом, червоне яєчко.
2. Дай Боже дождати, в ручках потримати,
Далалом-далалом, в ручках потримати.
3. На придворци сісти та й яєчко з'їсти,
Далалом-далалом, та й яєчко з'їсти ...

б)

1. Ой броду броду тихая вода
Рано-не-рано тихая вода
2. Там походила дівка молода
Рано-не-рано дівка молода
3. Там походила біль білила
Рано-не-рано біль білила ...

У чисельних похідних різновидах рефрени випускаються або ж замінюються на нові[17]. Очевидно, випадання слів, що стали малозрозумілими, відбулося внаслідок втрати первинної функції величальних творів.

Хоча рефрен "рано-не-рано" у верхньоприп'ятській традиції можна співвідносити з самим поняттям "ранцювання", спільнокореневі відповідники досить поширені в різноманітних обрядових наспівах Великого Полісся[18]. У надсянських же ранцівках застосовуються зовсім інші рефрени ("Же Христос, же воскрес, же воістину воскрес"), але деякі твори починаються словами "Ой рано, рано".

Натомість, слова типу "далалом", "лололо", найвірогідніше, приналежні саме до жанру волочебних пісень. Точні еквіваленти до них у навколишніх традиціях не зустрічаються, зокрема — у розвиненому білоруському обряді[19], але у згаданих вище підляських "конопельках" і "дингусах" присутні споріднені рефрени "лолумем". Значно північніше — на Псковщині та в Литві — розвинені волочебні обрядодійства серед місцевих інформантів відомі також як "лалим" ("лалин").

На основі узагальнення усіх цих даних, можна припустити, що давніше в басейні верхньої Прип'яті співіснували обряди ранцювання і волочебництва, які представляли периферію навколишніх розвинених осередків весняних величальних дійств. Із часом, під впливом різноманітних деґрадаційних або ж інвазійних процесів, місцева традиція ізолювалася, а приурочені твори позбулися свого первинного контексту, нерідко перетекстовувалися і тепер виконуються як "постові" або ж звичайні веснянки.

На межі весняного і літнього сезонів відзначається свято Трійці. У поліському середовищі з ним найбільше пов'язані вірування в духів померлих — русалок. На другий день свята у деяких місцевостях східної частини Верхньоприп'ятської низовини відбувається також обряд "водіння куста".

Спеціальних русальних обрядів на Західному Поліссі не зафіксовано, хоча на основі численних напівправдоподібних повір'їв або переказів про зустрічі русалок, можна припустити, що в минулому відповідні ритуальні дійства могли тут існувати. Також фактично відсутня приурочена до них творчість, за винятком деяких з неясним змістом текстів, які, зі слів інформантів, нібито проспівувалися чи промовлялися дітьми-"русальчатами" під час водіння ними в житі хороводів[20]:

Не бий ручка об ручку,
Не три ніжка об ніжку,
Не сип муки на діжку,
Бо вельми гріх.

Основний ареал троїцького обряду "водіння куста" припадає на простори етнографічної Пінщини[21]. Це дійство являє собою своєрідний аналог зимових і весняних величальних обрядів, коли, щоправда, виключно жінки водять вбрану у клечання дівчину від садиби до садиби, співають під хатою ритуальні пісні та отримують за це винагороду.

При цьому звучать наспіви єдиної структури, але різного змісту — від величальних обрядових до ліричних позаобрядових.

Власне літній календарний цикл пов'язаний із петрівчаним постом. У цей короткий час виконуються і петрівчані, і купальські пісні, споріднені як на функційному, так і на формальному рівні. Попри те, що сам купальський обряд відомий у всіх місцевостях Верхньоприп'ятської низовини, пісенний супровід до нього існує не всюди.

Одночасно із завершенням петрівчаного посту на Західному Поліссі розпочинається пора жнив. Відповідний пісенний цикл набув тут особливого розвитку, попри складні природні умови для землеробства.

У верхньоприп'ятській традиції жнивний обряд класично поділяється на три фази: зажинки, жнива і обжинки. До першої не зафіксовано будь-якого музичного супроводу, можливо, через її короткотривалість, хоча з ритуального боку значення зажинок, безсумнівно, дуже важливе[22]. Натомість, розвиненими пісенними формами позначені друга і третя фази обряду. Очевидно, приурочені до них пісні колись чітко розмежовувалися, однак сьогодні такий поділ вже є досить проблематичним. До того ж заплутаності додає ототожнення деяких жнивних пісень із загальнооб'ємною категорією сезонно-трудових пісень, які тут називаються "літо". Відтак, у досліджуваній місцевості як узагальнююча до обряду збирання хлібів переважно використовується назва "жнивна пісня" (рідше "обжинкова").

Група сезонно-трудових наспівів ("літо") характеризується досить умовною приуроченістю, але домінує саме в літньому періоді. У цьому об'ємному тематичному циклі інформанти розрізняють окремі групи: "ягоди", "полоття", "сінокіс" і навіть "жнива"[23]. Як вже зазначалося, набагато консервативніше тут проявляються типові наспіви, аніж їх поетичні тексти. Щодо останніх, то найчастіше у змісті пісень проступають ліричні мотиви.

Порівняно з іншими обрядовими творами, весільні наспіви на території Верхньоприп'ятської низовини, як і загалом в Україні, збереглися найкраще. Інколи і сьогодні весільні обряди відбуваються у формі, максимально наближеній до традиційної, і при цьому звучать приурочені твори.

Місцеве весілля багате на ритуальні дії, але однорідне за жанровим складом приурочених пісень. Різноманітні за характером і значимістю в обряді твори розрізняються тут лише за змістом та охоплюються загальною назвою "пісні".

Поряд із ритуально-обрядовими весільними наспівами у різноманітті поширені танцювальні приспівки ("припєвкі", "частушкі"), які виконуються під інструментальний акомпанемент до швидких танців: "полька", "краков'як" тощо. Переважна більшість таких приспівок відзначається поліфункційними властивостями і тому не належить до суто весільних.

На особливу увагу в цій групі заслуговують суто ритуальні твори хороводного складу. Вони відрізняються сповільненим темпом виконання у приспівковому характері, а також словами обрядового змісту[24]:

Просимо вас —
Гостіте^и^ся в нас,
Не^и^ да^и^лека сторона,
Ни ве^и^лика чужина,
Просимо вас ...

Спеціального дослідження, на стикові вокальної й інструментальної культур, потребують також місцеві "крутаки" і "походи", які виявляють споріднення із групою танкових творів. Очевидно, що в пропонованій розвідці лише намічено основну проблематику в дослідженні розвиненої жанрової мережі верхньоприп'ятського пісенного фольклору. На основі лаконічних заміток можна зробити висновки, що місцевий музичний репертуар відзначається своєрідними ознаками, а тому в подальших дослідженнях потребує застосовування спеціальних підходів, базованих на передовій методиці вітчизняної етномузикології. За умови монографічного дослідження кожного із виявлених тут пісенних жанрів, заручившись підтримкою суміжних галузей фольклористики (етнографії, етнофілології, етнолінгвістики), можна спільно досягти вагомих результатів у царині славістичних студій.

1. Галицько-руські народні мелодії: [У 2 ч.] / Зібрані на фонограф Й. Роздольським, списав і зредагував Ст. Людкевич. — Львів, 1906, ч. 1. (Етнографічний збірник Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові, т. 21).

2. *Колесса Ф.* Народна музика на Поліссі // Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського / Упор., вступ. ст., прим., пер. з пол. С. Й. Грици. — Київ: Музична Україна, 1995. — С. 38.

3. *Квітка К.* Українські народні мелодії. Київ, 1922. — (Етнографічний збірник Українського наукового товариства в Києві, т. 2).

4. Конспект лекцій проф. Б. С. Луканюка з предмета "Вступ до етномузикознавства" (читався на кафедрі музичної фольклористики Львівської державної музичної академії (ЛДМА) ім. М. В. Лисенка у 1995 році).

5. Визначення запозичене з геоморфологічної карти Волинської області: Атлас Волинської області. — Москва, 1991. — С. 10.

6. Увага приділятиметься лише тим пісенним циклам, які містять розвинену мережу мелотипів.

7. До розвинених на Поліссі обрядів хрещення типових пісенних форм виявити не вдалося, тому вони тут не розглядатимуться. Також оминається увагою похоронний цикл із специфічними голосіннями ("плачами"), які виконуються напівдекламовано, у рубатній манері, а тому потребують окремого дослідження.

8. Архів ПНДЛМЕ: Од. зб. ЕК 180/1 (с. Кортеліси).

9. Із відомими у деяких селах Верхньоприп'ятської низовини гаївками "царівна" він не пов'язаний.

10. *Сокіл Г.* Царинні пісні в контексті ритуального обходу полів // Народознавчі зошити. — 2000. — Зошит 3 (33), травень-червень. — С. 535—541.

11. Назва "гаївка" тут не зустрічається, однак, за аналогом до споріднених за функцією і тематикою галицьких відповідників та згідно із засадами наукової класифікації, саме так означаються ігрові пісні весняного циклу.

12. Архів ПНДЛМЕ: Од. зб. ЕК-166/05 (с. Залаззя). За деякими свідченнями, волочебники ходили з "ралцем" (ралом) і свого роду імітували весняну сівбу.

13. *Ошуркевич О.* Релікти волочебних звичаїв на Західноукраїнському Поліссі // Полісся: мова, культура, історія: Матеріали міжнародної конференції. — Київ, 1996. — С. 349—353.

14. *Bartminski J.* Podlubelski "smigus" czyli koledowanie wielkanocne // Region Lubelski. — T. 3 (5). — S. 233—239.

15. *Давидюк В.* Релікти волочебної традиції в українському обрядовому фольклорі // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 27: Українська фольклористика. — Львів, 1999. — С. 60—66; *Давидюк М.* Календарна обрядовість Західного Полісся: картографічно-джерелознавчий аспект [волочебна традиція; кривий танець] // Фольклористичні зошити. Вип. 4 / Ред. В. Ф. Давидюк. — Луцьк, 2001. — С. 27—76.

16. Архів ПНДЛМЕ: а) ЕК 208/2 (с. Видерта); б) ЕК 198/1 (с. Теклино).

17. Наприклад, замість "Гей, лоло, лололо" — "Гей, весна-прекрасна" (Архів ПНДЛМЕ: Од. зб. ЕК 181/5 (с. Рівне); ЕК 182/1 (с. Забужжя) і ще кілька сусідніх сіл Любомльського р-ну).

18. Рефрени "рано-рано" досить поширені, зокрема у весільних і русальних піснях середнього і східного Полісся.

19. У білоруських волочебних творах поширені зовсім інші рефрени: "Да віно ж мае зелено", "Зелёный сад вишнёвый" тощо.

20. Архів ПНДЛМЕ: Од. зб. ЕК 159/04 (с. Щитинь).

21. *Клименко І.* Наспів "весни-трійці" на Пінському Поліссі // Родовід. — Київ, 1995. — Ч. 11. — С. 82—92.

22. Зі слів інформантів, найчастіше обов'язковим ритуальним кроком безпосередньо перед самими жнивами була молитва "Отче наш".

23. В останньому випадку мелотипи відзначаються умовною приуроченістю і добре розрізняються виконавцями із власне жнивними.

24. Архів ПНДЛМЕ: Од. зб. ЕК 174/19 (с. Седлище).

Contemporary Ukrainian folkloristic does not have a generalized genre division of the oral poetic and music pieces. Three approaches are use usually for such classification — ethnographical, philological and musical. The nature of such genres requires using the combination of at least two approaches simultaneously. During the last decade the author of this article together with the group of the scholars from the research laboratory of the musical ethnology have done recordings in the Volyn' Region. The goal was to record all the materials on the musical tradition including rites and rituals. The results of this work with the description of the particularities of the musical genres of Upper Prypyat Region are given in this article. The developed genre system of this region shows some individual characteristics which require special approach for analyzing them and this methodic should be based on the grounds of contemporary ethnomusicology and bordering spheres.

"КОЗА": ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ОБРЯДОВОЇ ГРИ В ЕТНОГРАФІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Поліна ГУМЕНЮК

У наукових працях багатьох дослідників календарної обрядовості, особливо зимового циклу, знаходимо відомості про побутування народного обряду "водіння кози", а також тексти самої гри, яких на сьогодні також зібрано чимало. Однією з останніх монографій на цю тему є дослідження О. В. Курочкіна "Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка" (1995), де проведено структурний аналіз двох, пов'язаних між собою, традиційних народних забав [15]. Під час виконання "Маланки" "коза", як персонаж ряджения, присутня також. У працях І. Волошина ("Джерела народного театру на Україні"), С. Килимника ("Український рік..."), А. Гурського — дослідника "зимової поезії білорусів" та інших зустрічаємо етнографічні описи гри, деякі згадки про походження самого образу кози, але, оскільки ці праці більш загального характеру і мали за мету охопити велику кількість різного матеріалу, то українська народна гра "Коза" досліджена в них досить фрагментарно, тобто лише окремі її елементи, або розкрито зміст гри і послідовність дій. Більшість

наукових досліджень і праць етнографічно-описового характеру присвячені різдвяній інтермедії "коза", але різні додаткові матеріали свідчать про побутування "кози" і в обрядах весняно-літнього циклу [19]. Отже, варто об'єднати все, що стосується цієї народної гри в календарних обрядах різних циклів і заглибитись у термінологію; розібратися в цьому нам допоможуть деякі енциклопедичні словники народних та наукових термінів, а також праці вчених, які торкалися цього питання у своїх дослідженнях "Кози".

Відомо, що існують такі основні терміни на позначення згаданого дійства, як народна гра, новорічний обряд і різдвяна інтермедія. Дамо їх визначення.

Почнемо з народної гри. Народна гра – термін, що об'єднує різноманітні явища традиційної культури, в основі яких лежать ігрові дії, які склалися в певну цілісність, що підтримується традицією. Багато народних ігор генетично пов'язані з обрядовими комплексами, про що свідчить регламентація виконання ряду ігор народним календарем [4, с. 88].

"Коза" як різдвяно-новорічний обряд існує у вигляді архаїчного типу обходів колядників за участю масок [8, с. 116].

Інтермедія – невеличка сценка комедійного характеру, розігрується між діями драматичного твору [8, с. 112]. Детальний опис останньої знаходимо лише у Х. Ящуржинського "Різдвяна інтермедія (Коза)" [22], на відміну від попередніх двох, про які зібрано чимало матеріалу. "Коза" фігурує в усіх трьох проявах, як ми і побачимо надалі, аналізуючи різні приклади.

Щоб краще зрозуміти, чим відрізняються одне від одного і що спільного мають ці, здавалося б, схожі між собою різновиди народної гри, – в чому і полягатиме одне із завдань, – звернемося до різних описів вистави, збірників українських народних ігор, де зафіксована "Коза", а також – самого обряду "водіння кози". Друге наше завдання полягає в систематизації матеріалу.

Як зазначає О. Курочкін, "протягом XIX-XX ст. гра "водіння кози" була описана в багатьох місцевостях України, а також в Білорусії і спорадично в Росії" [14, с. 80].

За словами Ящуржинського, в селі Харківці Київської губернії інтермедія "Коза" виконувалась після обіду в перший день Різдва. Вона являла собою невеличку комедію, де брали участь ряджені хлопці. Склад приблизно такий самий, як і в новорічному обряді "Коза": циган, дід, Меланка, жид, лікар, козак, "коза" [22, с. 73]. Зміст також за своєю структурою відповідає обряду, про що детальніше буде сказано далі. Деякі персонажі розповідають різні історії, нісенітниці; жид згадує біблійну легенду про вивід євреїв з Єгипту. На завершення ряджені одержують подарунки і йдуть до іншого двору [22, с. 82].

Дійові особи одягалися в різні костюми, кожний відповідно до своєї ролі. Як свідчать записи, учасниками гри, ряродженими, були парубки. Ряджені ходили з "козою" майже до кожної селянської хати. "Наряджений хор співав пісні, сама "коза" танцювала, рухами та жестами ілюструвала те, про що співав дід або хор" [3, с. 96]. В різних місцевостях сюжет може мати свої варіанти. "Приміром, занедужує "коза", дід хоче продати її цигану, а коли не вдається, шукає лікаря" [3, с. 96]. Або дід "б'є" "козу", вона "вмирає", дід гірко тужить, не знає, що робити; з'являється циган, відбувається досить поширена сцена "купівлі-продажу"; потім приходить лікар, знову торгуються, за скільки "козу" лікувати, далі лікар висуває пропозицію "козу" зарізати; під кінець п'єси музика грає гопак, "коза встає на ноги, танцює" [3, с. 163-169], а хазяїн хати, де відбувалася гра, частує всіх учасників вистави – традиційне завершення обряду колядування. Сюди можна також додати, що дія таких новорічних ігор, як "коза", обов'язково повинна викликати у глядачів сміх [21, с. 161].

Спостереження вчених доводять, що зв'язок цього обряду з новорічним святом має давнє генетичне коріння. Вказівкою на давнє походження обряду є факт збереження і розповсюдження культу кози у багатьох європейських народів. Вивчення дохристиянських культів показало, що коза в давні часи поважалась за свої "надзвичайні" здібності впливати на врожай [6, с. 39]. "Відомо, що в дохристиянські часи цей звичай мав магічне значення. Люди прагнули забезпечити собі кращий урожай засобом магічних слів, вірили, що їх звертання може викликати прихильність природи:

Де коза туп-туп,
Там жита сім куп.
Де коза рогами,
Там жито стогами.

Де коза хвостом,
Там жито кустом" [3, с. 95].

Порівняємо з білоруським варіантом:

Дзе каза паходзіць,
Там жыта зародзіць,
Дзе каза топ-топ,
Там жыта сем коп...
Дзе каза нагой,
Там жыта капой.
Дзе каза хвастом,
Там жыта кустом [6, с. 127].

С. Килимник зазначає, що дуже важко з'ясувати, звідки походить "коза"; вона може бути запозичена від античного світу, а може бути наша [10, с. 132]. "Обряд ... близький до грецьких та римських звичаїв, але за змістом — національний" [10, с. 55].

З приводу останньої думки професора С. Килимника можна зауважити, що існують різні версії щодо появи кози, як "образу багатства, добробуту, урожаю" [10, с. 132]. Зокрема, у грецькому і римському пантеоні часів античності існували козлоподібні боги, серед яких можна назвати Пана, Діоніса, Фавна, "що були покровителями землеробства і скотарства" [14, с. 83]. "Дехто з дослідників вбачав у козі навіть символ тваринного бога, який сприяє врожаю й достатку" [12, с. 31]. І. Нечуй-Левицький аналізує обряд, де "колядники ходять по хатах з козою; коза тут служить образом сонця" [17, с. 41].

Як відомо, новорічна гра "водіння кози" невід'ємна від обряду колядування, а отже, тісно пов'язана з ним. За однією з легенд, Коляда — це богиня, яка народила сонце.

Існує і протилежна думка. Якщо звернемось насамперед до етнолінгвістичного словника "Славянские древности", то зустрінемо версію, що "в етіологічних легендах коза є створінням диявола" [19, с. 523]. На підтвердження цієї думки наведемо приклади:

"У легенді, записаній у Куп'янському повіті, розповідається, що Бог узяв глини і став ліпити людину за образом Своїм і за подобою. Угледівши це, диявол і собі взяв глини і також заходився ліпити фігуру за образом своїм. Бог зліпив людину, а диявол — цапа. Бог вдихнув у своє творіння душу, і людина ожила. Диявол ну собі дмухати на свою твар: дмухав спереду, дмухав ззаду — не оживає, а лиш смердить. Попросив Бога дмухнути, Бог дмухнув — і цап став живий. Диявол зрадів і давай танцювати довкола цапа й хизуватися перед Богом, що його твар краща за Божу. Розпочалася між ними суперечка з приводу того, чий цап, і вони домовилися, що цап буде належати тому, хто його втримає. Диявол пристав на це. Та як не підійде до цапа, той усе на нього рогами, все рогами. Розлютився диявол, схопив цапа за хвіст, — цап рвонувся, частина хвоста лишилася в диявола, а сам цап усе-таки втік. Ось чому цапи куці" [1, с. 90].

"Свійську козу в одних місцевостях (Могилів-Подільський) вважають невдалою спробою чорта, наслідуючи Бога, створити корову. При цьому чорт, зліпивши козу, ніяк не міг дати їй життя. Коли ж Бог, на прохання чорта, дав їй життя і коза побігла, чорт, аби якомога ближче розгледіти її, схопив козу за хвіст і ненароком одірвав його. Так коза і залишилася назавжди з одірваним хвостом (Старобільський повіт). На доказ створення кози чортом кажуть, що від кози відьма ніколи не може відібрати молока, навпаки, вона навіть боїться кози; водночас якщо козу окропити свяченою водою, вона зараз же пропаде (Літинський повіт). Чорт полюбляє бавитися з козою як зі своїм створінням, а тому її вважають за потрібне тримати, для забави чортові, у стайнях — в такому разі він кидає мучити людей (Житомирський повіт)" [1, с. 325].

Таким чином, можна визначити, що, з одного боку, коза є символом плодючості, врожаю, достатку, а з іншого, як свідчать тексти вищенаведених легенд, коза походить від нечистої сили. Але, безперечно, в народній драматичній грі українців та інших слов'янських народів і зокрема в "святочному" обряді "водіння кози", де "одним з центральних актів дійства було вмирання і воскресіння кози" [14, с. 83], "коза" виконує функцію божества, а саме, вмираючого і воскресаючого божества.

Як зазначає дослідник білоруської календарно-обрядової зимової поезії А. Гурський, "смерть "кози" є не лише обрядовою дією, але й способом вимагати від господарів колядні винагороди для співаків та артистів:

Тут каза ўпала,
Ссохла, прапала,
Дай казе сала,
Што б каза ўстала" [6, с. 129].

Інший варіант:

"Вставай, коза,
Вставай, сіра,

Хазяїн іде,
Ковбасу несе" [3, с. 101].

Мотив "вбивства кози" – найбільш усталена частина східнослов'янських колядних пісень, які виконуються під час "водіння кози" [18, с. 391]. "Смерть" "кози", а потім її "воскресіння", відповідно обряду, персоніфікують вмирання природи взимку та її воскресіння з приходом весни, що вказує на сакральний зв'язок тварини з рослинним світом [6, с. 39].

Серед ряджених, які брали участь у "Козі" бачимо й інших персонажів, до яких відносимо діда, солдата, цигана, які, звичайно, мають деякі свої наукові інтерпретації, але, порівняно з "козою", їх небагато, і в межах даної гри вони практично не розглядалися.

На думку І. Волошина, "тексти "Кози" почали записувати в другій половині XIX ст. Етнографи зібрали багато різних варіантів, але всі вони зберігають традиційну діалогічну форму, і в центрі кожного з них знаходяться дід і "коза" [3, с. 99]. Зустрічаємо такі характеристики діда, який "водив козу": "Парубок, який грав діда, надягав кожуха або драну свиту, на спину намощував горб із соломи, на голові в нього була кудлата шапка. Він робив довгу бороду та вуса з клоччя, підперізувався перевеслом, у праву руку брав сучкуватий ціпок, а лівою за мотузок вів наряджену "козу" [3, с. 96]; або: "Козу за поводок водив "дід" або "солдат", якого називали "початуха" (він першим заводив пісню). Характерною прикметою цього персонажа була довга з паклі борода і солом'яна пуга" [14, с. 81].

У піснях, які виконувалися під час "водіння кози", є фрази, які натякають на страх перед дідом, як представником потойбічного світу, або якоюсь вищою силою. Можливо, роль його була така ж сама, як і колядників, які символізували собою мешканців потойбіччя і померлих предків, як це твердить Л. Виноградова у своїй праці "Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования" [2]. У змісті дід виступає страшним і лихим, якого бояться інші. Наприклад:

Тільки боюся
Сивого діда,
Що в того діда
Сива борода.

(Дід ходить по хаті, розправляє бороду, махнув булавою.)

Над головою
З булавою (Дід б'є козу).
Як ударив дід козу
Та по правому боку.
З лівого боку
Юшка потекла.
Тут коза впала,
Нежива стала [3, с. 163].

Зокрема, І. Нечуй-Левицький у праці "Світогляд українського народу" дає негативну характеристику діду, як божеству зими, якому в давні часи приносились жертви: "Щоб забезпечити собі урожай хліба од темних зимових сил, народ сповняє деякі жертовні обряди Морозові і Дзюді: хазяїн, кидаючи ложку куті під стелю, просить до себе вечеряти Мороза, щоб він не поморозив хліба, а на Білорусі, на Меланки, після вечері зоставляють на столі кілька ложок куті для Дзюді, бога зими, діда з білим волоссям і з білою бородою, щоб він не шкодив морозами" [17, с. 40].

Всі наведені вище характеристики образу діда, як в ігровій, так і в обрядовій культурі, розкривають перед нами перспективи подальшого більш глибокого дослідження цього персонажу ряджения.

Повернемося до "кози", як основного об'єкту нашої роботи. З плодючістю кози пов'язана її еротична символіка: в українських народних піснях ігрового характеру бачимо мотиви любовних залицянь вовка до кози та шлюбу вовка з козою в білоруських і польських піснях; коза, яку з'їв вовк, символізує наречену у білорусів [19, с. 523]. О. Курочкін зазначає, що "мисливська тема найвиразніше розкривається через мотив смерті та воскресіння (те, про що ми вже говорили), що становить смислове і композиційне ядро міфа-пісні про козу. Мудру козу з золотими ріжками в українсько-білоруських текстах підстерігають три згубні напасті у такій послідовності: вовк, стрільці-молодці, старий дід" [15, с. 62]. Справді, це бачимо у тексті пісні, яку всі співають на самому початку новорічної вистави. Також дослідник виводить традиційну формулу "конфлікту кози з вовком:

На горі коза з козенятами,
У долині вовчок з вовченятами.
Де взявся вовчок за козу чок-чок!
А вовченята – за козенята..." [15, с. 63].

Один з прикладів гри "Коза", яка вже є відокремленою (виходячи з назви і змісту) від обряду, і в українському побуті існує як зви-

чайна дитяча або молодіжна народна гра, наводить Г. Довженок у своєму збірнику "Літала сорока по зеленім гаю" [7]. В цій грі також бачимо конфлікт з вовком і пов'язану з козою еротичну символіку. Відмінність полягає у тому, що коза не одна, а багато. Отже, гра називається "Кози". Обирається серед дітей вовк, коза-мати і решта – козенята. Сюжет такий: Вовк десь ховається за кущами. Коза наказує діткам (як це часто зустрічається у народних казках про тварин) нікуди не йти з хати і застерігає, що "неподалік вовк". Вони сидять якийсь час, з'являється вовк і починається діалог між ними, що складається з запитань і відповідей, що властиво будь-яким українським народним іграм. Потім вовк несподівано кидається "ловити козенят, а ті врозтіч. Кого піймає, той буде вовком. Як надійде Коза, то віджене вовка і знову зганяє козенят" і гра починається спочатку [7, с. 47-48].

Коза, як персонаж рядження, зустрічається, як ми вже зазначали, і в інших народних іграх, зокрема в іграх побутово-розважального характеру, до яких належить новорічна вистава "Маланка" [12]. В Україні побутували різні варіанти цієї гри; ми ж зупинимося в основному лише на тих, де була присутня "коза". Оскільки рядження з козою з часом втрачали магічний характер і продовжували існувати як розвага, "пов'язана з певними моментами календаря народних свят", коло виконавців розширювалось, і в ній брали участь, крім "діда" і "кози", "циган", "єврей", "Маланка", "лікар", "козак" [14, с. 84]. До традиційного сюжету додавався "ряд епізодів розважального характеру: "дід" і "Маланка" танцювали і співали пісню "Ой під вишнею, під черешнею", "Маланка" доїла "козу" в решето" [14, с. 84], а далі сюжет розгортався, як завжди: сцена "купівлі-продажу", смерть "кози" і рятування її лікарем, або смерть і воскресіння "кози".

Досить великий інтерес у вчених може викликати сцена доїння "кози". В Росії побутує відома гра "Доение коровушки", але, як визначають дослідники цієї вистави І. Морозов та І. Слєпцова, з козою також відбувалася схожа сцена [16]. Основний зміст такий: господиня (її грала жінка або чоловік) намагалася доїти корову (чоловік грав у кожусі вовною догори), але та не давалась. Тоді вона кликала знахаря або чаклуна і зверталась до нього з проханням допомогти, бо треба дітей нагодувати. Чаклун намагався "виправити" корову, але, коли хазяйка пробувала знову доїти, виходило те ж саме. Тоді вона сварила чаклуна, шукала іншого, але й новий чаклун не міг їй допомогти, і вона з коровою йшла геть [16, с. 26].

Можливо, українська народна традиція має подібні зразки, бо якщо гра з козою існувала в деяких регіонах Росії, як вище сказано, то вона мала бути і в нас.

В етнографічних працях наголошується, "що в деяких районах українці влаштовували обходи з "козою" не лише на святки, а й на Масляну" [14, с. 85]. Щодо останньої, то тут ситуація схожа з попереднім прикладом, тому що детальний опис цієї календарно-обрядової гри зафіксовано лише в Нижньому Новгороді і навколишніх селах [13]. "Козяча масляна" відзначалась у наступну неділю Великого посту. Козла виводили на площу з різнокольоровими стрічками на рогах, інколи з вінком на голові [13, с. 7]. Один з дослідників цього свята А. Коровашко зазначає, що недостатність свідчень не дозволяє сьогодні провести більш детальну реконструкцію [13, с. 8].

Досі ми вели мову про "козу" та її роль у зимовій календарній обрядовості. Тепер перейдемо до тих прикладів, які дають уявлення про цю гру в календарних обрядах весняно-літнього циклу. Як згадує І. Нечуй-Левицький, коза описувалась у веснянках та іграх цього періоду паралельно з рядом інших персонажів – "пташок і звірів" [17, с. 32]. Вище вже йшлося про символіку кози, яка виступала символом сонця. Ось як С. Килимник описує похід "На жита" "весною на Юрія та на Русальному чи Зеленому тижні":

"Перед сходом сонця вирушав величезний похід-шестя всього населення села на ниви "серед жита" з тим, щоб перші проміння сонця зустріти вже на нивах. У цьому поході брали участь і діти – хлопчики й дівчатка, і молодь – хлопці і дівчата, і господині, й господарі. Похід уявляв чарівну картину. Усі святочно одягнені; хлопчики й дівчатка у вінках на голові з живих польових квітів з житніми колосками; дорослі дівчата також у вінках з барвінку з додатком польових квітів та колосся; хлопці в гірляндах через плече з житнього колосся молодого й зрілого минулоріч-

ного; жінки та чоловіки переодягнені та замасковані. Чоловіки з бубнами, сопілками, цимбалами тощо, — жінки майже всі заквітчані польовими квітами. В окремих місцевостях під час цього шестя брали й *козу*, прибрану в зелень-квіти та колосся" [11, с. 389-390].

Збірники українських народних ігор і пісень (досить часто вони мають саме такі назви) подають зразки "кози" в календарно-обрядовій поезії весняно-літнього циклу [9]: сюди відносимо веснянки ("Козел"), гаївки, хороводи з іграми ("Скочила коза з воза"), жниварські пісні ("Ой чиє ж то козеня"). Слід додати до вищесказаного те, що у весняних іграх і піснях (зокрема, ми це бачимо у першому зазначеному прикладі "Козел"), подібно до різдвяної інтермедії, розігрується і виспівується сцена купівлі-продажу козла. Це чітко бачимо в тексті пісні-гри. Гра починається тим, що "дівчину наряджають козлом, ідуть за ним по селу і співають:

Ускочив козел у город,
Та й у город, у город;
Поїв козел лук-часнок, лук-часнок,
І білу капусту, капусту,
І чорну чорнушку, чорнушку,
Зелену петрушку, петрушку.
Взяли козла за ріжок, за ріжок,
Повели козла на торжок, на торжок,
Взяли за козла три рублі, три рублі,
А за роги — чотири, чотири" [9, с. 95].

Українська народна гра "Коза"(і так само — обряд) в різних своїх проявах, далеко не всі з яких було розглянуто в даній статті, зводиться до того, що: по-перше, вона належить до символіко-міфологічних ігор, як справедливо виділила С. Щербак цю окрему групу ігор, в центрі яких — образи природних сил, тваринного і рослинного світу [20]; по-друге, "коза" в календарній обрядовості весняно-літнього циклу потребує детальнішої наукової інтерпретації, більш ґрунтовного структурного аналізу, щоб можна було зробити порівняльну характеристику драматичної гри "коза" новорічного (або різдвяного) і весняно-літнього циклу — інакше кажучи, провести паралелі між ними.

Література:

1. *Булашев Г. О.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування. — К., 1992. — 416 с.
2. *Виноградова Л. К.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. — М., 1982.
3. *Волошин І. О.* Джерела народного театру на Україні. — К., 1960. — 227 с.
4. Восточнославянский фольклор: Слов. нар. и науч. терминологии. — Минск, 1993. — 478 с.
5. *Гурский А. И.* Белорусские зимние песни: колядки и щедровки: Автореф. дис. канд. филол. наук. — Минск, 1978. — 22 с.
6. *Гурский А. И.* Зимняя поэзия белорусов: По записям XIX-XX вв. — Минск, 1980. — 168 с.
7. *Довженок Г. В.* Літала сорока по зеленім гаю: Дитячі та молодіжні українські народні ігри. — К., 1990. — 160 с.
8. Игры: Энциклопед. сб. — Челябинск, 1995. — 800 с.
9. Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року. — К., 1963. — 671 с.
10. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. — К., 1994. — Кн. І — 400 с.
11. *Килимник С.* Український рік... — Кн. ІІ. — 528 с.
12. Колядки та щедрівки: Зимова обрядова поезія трудового року. — К., 1965. — 804 с.
13. *Коровашко А. В.* "Козья масленица" // Живая старина. — М., 1998. — № 2. — с. 7-8.
14. *Курочкін О. В.* Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. — К., 1978. — 191 с.
15. *Курочкін О. В.* Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка". — Опішне, 1995. — 377 с.
16. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* "Доение коровушки" // Живая старина. — М., 1995. — № 1. — с. 26-27.
17. *Нечуй-Левицький І. С.* Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. — К., 1993. — 87 с.
18. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. — М., 1995. — Т. 1. — 584 с.
19. Славянские древности... — Т. 2. — 697 с.
20. *Щербак С. В.* Поетика української народної драматичної гри: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. — К., 1997. — 21 с.
21. *Щербак С. В.* Поетика... — К., 1997. — 191 с.
22. *Ящуржинский, Хр.* Рождественская интермедия (Коза) // КСт. — 1898 — Х — С. 73-82.

In the scientific researches of the recent years we often meet the description and the analysis of the "goat" image in the context of the Christmas Rites and Rituals. But a lot of empirical materials prove that this image appears in the spring calendar cycle as well. We are going to try to separate all the occasions under which "goat" appears in the folk rituals, rites and texts. According to traditional classification we have following occasions: folk games, New Year Rites, Christmas play. Through the detailed description of all these rites and their meaning and symbolism we are trying to point out the origins of this image in various folk forms and to point out that it is important to learn more about its appearance in spring calendar rituals and rites which was not studied deeply enough before. The comparative analyses of two calendar cycles (winter and spring) might help to found out more about "goat" image and its role in various folk traditions.

ФОЛЬКЛОРНО-ЕТНОГРАФІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ БОРИСА ГРІНЧЕНКА

Андрій ХОМУТЕНКО

Борис Дмитрович Грінченко належить до тих діячів української культури кінця XIX – початку XX століть, які розпочали свою подвижницьку працю тоді, коли свідомих культурних українських сил було дуже мало, розуміючи, що "той час, як робитиме загал, ще не прийшов, хоча він не так далеко"[1]. Тож йому доводилося бути одночасно і збирачем народної творчості, і видавцем книжок для народу, письменником і драматургом, педагогом, літературознавцем і фольклористом, мовознавцем і бібліографом, етнографом та істориком, редактором газети "Громадська думка" і журналу "Нова громада", головою київської "Просвіти".

Борис Грінченко рано усвідомив важливість збирання народної творчості, ще 15-річним юнаком записував народні пісні у рідному селі. Про свої народознавчі інтереси він неодноразово згадував пізніше в листах, рецензіях, замітках.

Впродовж усього життя Б. Грінченко збирав і публікував зразки народного фольклору, організовував їх збирання через численних кореспондентів з усієї України, виховував збирачів-фольклористів, редагував етнографічні збірки. Усе це дало йому величезний матеріал, зокрема для складання "Словника української мови" та написання дослідницьких праць з фольклористики. Така багатогранна діяльність подвижника-народознавця ще за його життя привернула увагу дослідників-фольклористів. Високу оцінку праці Б. Грінченка дали у своїх рецензіях і статтях Ф. Вовк, В. Гнатюк, В. Горленко, В. Комаров, А. Кримський, О. Лазаревський, І. Полівка, М. Сумцов, І. Франко та ряд ін.

Більшість авторів зосереджували увагу на розгляді його фундаментального зібрання "Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседней с ней губерниях" (Вип. № 1 – 1895; Вип. № 2 – 1897; Вип. № 3 – 1899) та збірки "Из уст народа" (1900). Проте, неопублікована рукописна фольклористична та епістолярна спадщина Б. Грінченка, як джерелознавча база для висвітлення наукових методів записування, систематизації народної творчості та укладання етнографічних збірників не розглядалася належним чином. З огляду на це в даному дослідженні вперше зроблено спробу на основі архівних матеріалів висвітлити головні методи і принципи збирацької діяльності Бориса Грінченка. Розглядаючи етнографічну діяльність Б. Д. Грінченка, З. Кузеля справедливо відзначив, що він "руководився тут не так зацікавленням до тем народної творчості, як більше патріотизмом, який пробиває з кожного кроку його діяльності, і любов'ю до всього, що вийшло з народу"[2]. Витоків цієї довічної любові Бориса Дмитровича до всього рідного, українського також слід шукати, на думку З. Кузелі, серед народного оточення. Адже в дрібнопанській змосковщеній сім'ї Грінченків, яка мешкала на хуторі Вільховий Яр[3] на Харківщині (нині Сумська обл.), де 27 листопада (9 грудня) 1863 р. народився Борис Дмитрович Грінченко, українською не розмовляли.

Все виховання, як згадував Борис Грінченко у листі до І. Липи, було "наскрізь московське, навіть вороже до всього українського і мужичого"[4]. "Порвати з усими московсько-патріотичними тенденціями шовіністичного кольору"[5] допоміг Б. Грінченку "Кобзар" Т. Шевченка, який він прочитав на 14-му році життя. "Т. Шевченко зробив з мене зараз же українського націонала"[6], – признавався Борис Дмитрович у листі до К. Паньківського.

В цей час хлопець починає записувати від односельців слова, пісні, казки, приказки та ін. Перші записи юного Бориса засвідчують його уважне ставлення до різноманітних жанрів народної творчості. До кожного фольклорного тексту подано повний паспорт, який включає рік і місце запису, прізвище, ім'я інформатора. Вік носія фольклору Б. Грінченко подає в описовій формі: "хлопчик", "дівчина", "дівчата". Це свідчить про те, що більшість записів зроблено в живому побутуванні під час гуртових дівочих співів у с. Великій Данилівці і на хуторі Немишлі на Харківщині із збереженням особливостей місцевої говірки.

Працюючи вчителем в російськомовних селах Введенському, Тройчатому, Олексіївці на Харківщині, Б. Грінченко різними способами намагався вирватися із чужомовного оточення. Часто він винаймав квартиру в довколишніх українських селах і щодня ходив пішки за 4-6 верст на роботу, щоб тільки було з ким "словом своїм рідним перемовитися, [...] рідну пісню почути"[7].

У Чунишині та інших селах Харківщини почалася справжня збирацька праця молодого вчителя, результат якої засвідчує його рукописна фольклористична спадщина. Б. Грінченко дбав про новизну та оригінальність записаного матеріалу. Він невтомно шукав нові варіанти, переглядав зібрані зразки, порівнював з новими записами.

Молодий вчитель не тільки сам збирав фольклор, але й заохочував інших. Його листи до І. Зозулі пересипані запитаннями такого змісту: "Чи багато записав по етнографії та лінгвістиці?"[8]; "Що ти зробив для рідного діла? [...] тобі треба записувати народні твори і лексичні матеріали і вчитися мові"[9].

Б. Грінченко намагався поєднати свою етнографічну працю із загальним процесом розвитку фольклористики, відсилаючи свої записи до журналу "Киевская Старина", який був тоді єдиним центром, що згуртовував довкола себе фольклористів Східної України. У 1883 р. там були вперше надруковані записані Б. Грінченком колядка та вірш[10]. В архіві Бориса Дмитровича зберігається лист редактора "Киевской Старини", в якому він просить знову надсилати зразки народної творчості.

Працюючи завідувачем школи в селі Нижня Сироватка Сумського повіту на Харківщині, Б. Грінченко зібрав там багато колядок, щедрівок, веснянок, купальських і побутових пісень, дитячих пісень та ігор, частина яких зберігається в ІМФЕ ім. М. Рильського та ІР НБУВ НАН України[11].

При записуванні Б. Грінченко звертав увагу на варіанти пісень. Серед архівних фольклорних матеріалів Б. Грінченка[12] під № 2 знаходимо два зразки веснянки "Кропив'яне колесо" і "Кроковоє колесо", зроблені в селі Нова Водолаза Валковського повіту і Нижній Сироватці Сумського повіту та примітку: "Варіант попередньої веснянки з с. Нижньої Сироватки (Сумського повіту)"[13]. Увага до варіантів уже зафіксованих пісень свідчить про науковий підхід Б. Грінченка до записування народної творчості. Такий напрям властивий і сучасній науці, яка трактує фольклорний текст як "сукупність варіантів словесного втілення того чи іншого фольклорного твору"[14].

Серед інформаторів у Нижній Сироватці Б. Грінченко відзначає свого учня М. Нечипоренка, зробивши таку примітку до паспортизації записів: "В записывании нижеследующих песен Сумского у. принимал длительное участие местный житель М. М. Н[ечипоренко], за что приносим ему искреннюю благодарность. В. Ч. *(Василь Чайченко)"*[15].

Із 1885 по 1887 рр. Борис Дмитрович працював статистом оціночної комісії Херсонського губернського Земства. В його архіві зберігається щоденник, записи якого охоплюють початок 1887 р. і свідчать про глибокий інтерес 23-річного Б. Грінченка до народного життя. В одному з них знаходимо розповідь про те, як у селі Костомарівці зустрівся Б. Грінченку сліпий кобзар, який співав думу про Лазаря. І хоч псальма не була новиною, Бориса Дмитровича вразив сам сліпець: "він співав од щирого серця, і слова псальми на його самого робили такий дужий вплив, що в деяких місцях у його бриніли на сліпих очах сльози"[16].

Незважаючи на те, що земський чиновник Троянівський, який слухав сліпця разом з Б. Грінченком, доводив, що "не варто на слухання такої нісенітниці, котра не дає нічого з побутового боку, гаяти часу"[17], Б. Грінченко продовжував слухати псальму, дивлячись на "уважливі обличчя, на котрих виразно відбивалося, що спів робить на їх душі глибоке враження", і розуміючи, що "при сьогочасному становищу народного життя — ці сліпі і обдерті старці з своєю кобзою і такими піснями єсть носителі моральної правди проміж нашим народом"[18]. Коли спів скінчився, Борис Дмитрович попросив діда заспівати "Пісню про правду" і хоч "пісня була попсованим трохи варіантом, але ж пісня "Про правду" завсігди робила глибоке враження, — тож зробила й тепер"[19]. Далі читаємо останні рядки запису як щиру сповідь душі молодого борця проти недолі людської, шукача правди народної: "Я люблю цю пісню — в їй відбився чистий, святий смуток по згубленій правді і укупі з тим

пекуче поривання знайти цю правду, знайти її неодмінно, не вважаючи на те, —

Що тепер неправда, —
с панами в світлиці,
А що тая правда у
темній темниці —

і що тепер усюди панування неправди, котра увесь світ зажерла"[20].

У той час Б. Грінченко склав рукописний фольклорний збірник "Село. Збирник народних писень, казок и загадок (кое что из этнографических материалов). Зибрав В. Чайченко. — Х., 1886", який ми відшукали серед матеріалів фонду В. Гнатюка в архіві ІМФЕ (Ф. 28 — К. 3, арк. 93). До збірки ввійшла велика кількість описів дитячих ігор, записаних по пам'яті письменником Т. Зіньківським в с. Бердянці: "Гра в гуску", "У глечика", "У гусей", "У хорби", "Цурка", "Свинка", "У коника", "У гилки", "У тісної баби", "Довга лоза", "Проща". Там є чимало записів казок, більшість з яких не паспортизовано.

У 1888 р. журнал "Киевская старина" опублікував етнографічну працю Б. Грінченка "Некоторые остатки старины в Херсонщине"[21]. Маючи змогу спілкуватися з народом, Б. Грінченко все більше переконувався, що "у рідному краї живеш, як чужий, бо живеш серед людей, котрі не мають рідного краю тим, що не знають його"[22]. Працюючи вчителем у с. Олексіївці Слов'яносербського повіту на Катеринославщині[23], Б. Грінченко "став складати збірки з усяких старих і нових авторів, писав їх друкованими літерами, оправляв", не маючи жодної української шкільної книжки, "склав і написав друкованими літерами граматику і першу читанку"[24], видав і журнал "Квітка"[25].

В архіві Б. Грінченка зберігається рукописний журнал "Думка"[26], який він складав разом із школярами в Олексіївці у 1888-1889 рр. До нього занесені перші літературні спроби учнів, а також фольклорні матеріали, зібрані Є. Позняковим (казки "Три мужики і циган", "Жид і коза", "Мати й син" і народна пісня), П. Книшенком (казка "Вовк і заєць"), Я. Ємченком (переказ "Очищення душі"), І. Правденком.

В Олексіївці та інших навколишніх селах Слов'яносербського повіту Б. Грінченко продовжував активну збиральницьку діяльність. Серед рукописної фольклористичної спадщини Б. Грінченка найбільш численними є записи пісень різноманітних жанрів та легенди, зроблені саме в 1888-1889 рр.

Пісенні тексти, зафіксовані Б. Грінченком на Дніпропетровщині в 1891 р. (Ф. 1 — К. 2, 21 арк.), не відзначаються такою охайністю і чіткістю паспортизації, як попередні зібрання. Більша частина з них засмічена русизмами, "грубими словами". Над піснею № 19 "Что ж ты мил задумав що выно напывсь", — зустрічаємо напис Б. Грінченка "зразок зопсованости". Це ще раз переконує в тому, що Б. Грінченко намагався точно зафіксувати текст у його первісному вигляді, без будь-яких коректив.

Своїми фольклорними матеріалами Борис Дмитрович був готовий охоче поділитися з друзями. Так, у листі до М. Комарова він повідомляє: "Шкода, що Ви не написали мені про свої "Приказки" — я прислав би Вам з сотню тих, що сам записав"[27]. А Т. Зіньківському для альманаху посилає записи "казок, анекдотів, оповідань, легенд", правда, признаючись, що "без добору", бо для цього треба "угрупувати декілька сотень пісень, казок, оповідань і ін., записаних безладно, на клаптях"[28].

Як бачимо, у Б. Грінченка на час роботи в Олексіївці вже було чимало фольклорних записів, але він не поспішає укладати їх в етнографічні збірники. Можливо, це пояснюється не зовсім сприятливими для наукової праці умовами[29], а може, тим, що основна увага Бориса Дмитровича в цей час була зосереджена на виданні популярних фольклорних збірників та інших книжок для народного читання, серію яких він розпочав ще в Нижній Сироватці"[30] та продовжував під час роботи статистиком на Херсонщині[31].

Незважаючи на нарікання земських чиновників і перестороги редактора В. Самійленка[32], Б. Грінченко наважився надрукувати додатком до "Земского Сборника" чотири капітальні томи упорядкованих ним фольклорних записів і бібліографічний довідник з українського фольклору, які довели, що він ніколи "не зрікався науки"[33], і стали помітним досягненням української фольклористики кінця XIX — початку XX ст.

З приводу назви трьох перших збірників "Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях" Б. Грінченко писав І. Липі: "Заголовок книги — се з причини тієї такий, що інакше в на-

шому Земському виданні він міг здатися декому не до речі, бо не місцева річ!”[34]. Четвертий том етнографічних матеріалів Б. Грінченко видав під назвою “Из уст народа” у зв'язку із зменшенням формату “Земского Сборника”.

Про невтомну діяльність Б. Грінченка щодо організації збору етнографічних матеріалів свідчить його листування з В. Андрієвським, Я. Безинським, Є. Гаврилеєм, І. Зозулею, А. Калитою, В. Кравченком, П. Кулішем, І. Липою, К. Паньківським, сім'єю Лознякових, М. Рклицьким, В. Степанченком, Д. Ткаченком, К. Шейковським та іншими записувачами.

Особливо активним було його співробітництво із вчителем Канівського повіту В. Степаненком. Їх листування несе чимало цінної інформації про збирацький метод фольклориста. Характерною рисою Б. Грінченка як збирача народної творчості є те, що він був прихильником записування усіх фольклорних жанрів.

У своїх листах Б. Грінченко давав методичні поради щодо збирання народних творів. Він вимагав наукового запису фольклорних текстів у суворій відповідності з тим, як вони побутують серед народу, особливо застерігав від надання записам “артистичної” форми, що нерідко проявлялася у прикрашуванні зразків. Так, у листах до В. Степаненка Б. Грінченко неодноразово наголошує на тому, що “кожну п'єску (опріче приказок та ін. дрібноти) треба писати на окремій картці (чвертці аркуша) чи хоч і на кількох картках, але так, щоб кожна річ була нарізно”[35]. Б. Грінченко також радить “додержуватись автентичних народних висловів”[36] при записуванні прози.

Програми записів фольклорних творів Борис Дмитрович почав складати пізніше, мабуть, зрозумівши їх необхідність у повсякденній збирацькій роботі. Одну з них вдалося відшукати серед його рукописних дописок під назвою “Етнографія”[37]. В ній даються вказівки до збирання прозових жанрів народної творчості, зв'язаних їх поясненням назв рослин і тварин. Ще одну програму було знайдено в листі Б. Грінченка до Лознякових.

Вона складається з 7 розділів, у яких даються настанови про те, які саме пісенні і прозові жанри слід записувати. Особлива увага тут теж звертається на збирання легенд і казок про походження назв тварин і рослин (1, 2 розділи). У третьому розділі Б. Грінченко зупиняється на тому, що треба записувати перекази про песиголовців, однооких людей, людоїдів, про Марка Проклятого. Наголос робить Б. Грінченко і на важливості відомостей про народні свята та звичаї. У 6 і 7 розділах Борис Дмитрович пише, що треба “записувати всякі брехеньки, такі, як у “Веселому оповідачі”, і всякі казки, ліки, прикмети, як у книзі “Із уст народа”, приказки, загадки, пісні”[38]. В кінці програми Б. Грінченко дає пояснення наукових принципів запису: “...все треба записувати так, як люди говорять або співають, нічого не переміняти, хоч би воно й дурниця або погане було — все писати. До записаного треба додавати, хто саме записував”[39].

Саме ця програма мала своє позитивне методологічне значення для численних збирачів фольклору.

Плідною для української фольклористики виявилася співпраця Б. Грінченка із збирачем народної творчості В. Кравченком, який під впливом свого вчителя згодом став досвідченим фольклористом. Ще до знайомства з Борисом Дмитровичем В. Кравченко зібрав чимало етнографічних матеріалів, частину з яких передав своєму товаришеві, письменнику Т. Зіньківському, до “його українського календаря”[40]. Після раптової смерті Т. Зіньківського Б. Грінченко звернувся до В. Кравченка з проханням написати про нього спогади. З 1891 р. їхнє листування не припинялося довгі роки, незважаючи на певні непорозуміння, що іноді виникали між ними. Воно найбільше розкриває основні принципи підходу Б. Грінченка до систематизації та публікації фольклорних матеріалів в умовах “трьох цензур”[41]. Кравченко згодом, прислухавшись до порад Б. Грінченка, видав кілька власних етнографічних збірок[42].

Фольклорно-етнографічна діяльність Бориса Дмитровича викликала помітне пожвавлення наукового життя в Україні. Це засвідчує його листування з робітничим поетом Т. Романенком[43], який проживав у Катеринославі[44]. Етнографічні збірники Б. Грінченка значно вплинули на молодого поета і в подальшому визначали його долю — збирача і дослідника народної творчості. За порадою Бориса Дмитровича інший його кореспондент, студент І. Єрофеєв, записав близько 200 пісень з мелодіями зі свого села і відіслав В. Гнатюку до Львова.

Отже, Б. Грінченко своєю збирацькою та видавничою фольклористичною працею продовжив певною мірою справу Південно-Західного відділу Російського географічного товариства, залучивши, таким чином, до етнографічної праці чимало талановитих збирачів народної творчості із найвіддаленіших куточків України.

Відтак Борис Дмитрович Грінченко створив своєрідний напрямок етнографічного дослідження, який активно підтримували найвидатніші представники української фольклористики, а також слов'янської. Серед них були В. Антонович, Ф. Вовк, В. Горленко, В. Гнатюк, М. Дикарєв, А. Кримський, М. Комаров, І. Полівка, Ф. Ржегорж, М. Сумцов, І. Франко та ін.

До збирання народної творчості він залучив також українських письменників — І. Липу, М. Коцюбинського, М. Кропивницького, К. Паньківського та ін. Їх листи розкривають різні сторони співробітництва і взаємоповаги та свідчать про видатну роль Б. Грінченка у справі створення і зміцнення наукових зв'язків українських фольклористів.

Серед матеріалів архіву Б. Грінченка найбільше листів А. Кримського[45], вченого-енциклопедиста, що як і Б. Грінченко, працював у "широкому діапазоні споріднених наук"[46]. В них чітко відбилася їх спільна фольклористична праця, зокрема А. Кримський подав Б. Грінченку чимало цінних порад під час його роботи над виданням "Этнографических материалов...", особливо в питанні систематизації фольклорних записів, запевняючи, що "книжка зробиться для всіх пізніших етнографів одправною, вихідною точкою"[47], "до якої мусітиме вдатися кожен етнограф слов'янський"[48].

У цій справі велику послугу Борисові Дмитровичу зробили також І. Франко та В. Гнатюк. Їхнє листування дає цінну інформацію про умови співпраці західно- і східноукраїнських фольклористів у часи штучної ізоляції Галичини від Росії.

Значну допомогу в збиранні народної творчості і складанні бібліографічних покажчиків надали Б. Грінченку М. Дикарєв і В. Горленко.

Подвижницька праця Б. Грінченка викликала щире захоплення Ф. Вовка: "Ви цими виданнями одні, без грошей, [...] за 2-3 роки зробили трохи не більше як цілі громади за 20 літ, ховаючись своїм українством трохи не од самих себе", — писав він у листах[49].

Відомого фольклориста-дослідника М. Сумцова Б. Грінченко також дивував своєю невсипущою працьовитістю для рідного краю.

Борис Дмитрович підтримував дружні стосунки з чеськими фольклористами і письменниками — Ф. Главачеком, І. Полівкою, Ф. Ржегоржем. Вони часто обмінювалися своїми етнографічними працями.

Д. Оскар з Лейпцига запрошував Б. Грінченка до співробітництва у міжнародному фольклорному журналі і з приводу його відмови писав: "...дуже жалкую, що Ви не можете бути моїм співробітником, однак же не втеряю надії, що Ви по можливості ласкаво уділите мені що при нагоді найдете інтересного"[50].

В архіві Б. Грінченка зберігаються також два листи від редакції журналу "Ruthenishe revue" з Нового Санча із пропозицією подавати "інформативні статті з поля етнографії..."[51] для того, щоб "познакомлювати за границю — німців, французів, англічан і т. д. о культурнім, політичнім, економічнім і просвітнім розвою малорусів-українців"[52].

Під впливом А. Кримського і В. Гнатюка починається новий етап дослідницької роботи Б. Грінченка над етнографічними записами. Таким чином, Б. Грінченко поступово стає прихильником порівняльно-історичного методу, який з часів М. Максимовича був панівним у фольклористичній діяльності М. Драгоманова, О. Потебні, І. Франка, В. Гнатюка, А. Кримського та ін.

Розуміючи, що публікація сирих матеріалів створює додаткові труднощі при порівняльному вивчені фольклору даного народу в його історико-культурних зв'язках із творчістю інших народів, Б. Грінченко намагався давати історико-філологічну оцінку всіх наявних варіантів, враховуючи при цьому їх виконавські та територіальні особливості.

Відбираючи народні пісні, Б. Грінченко надзвичайно уважно ставився до кожного варіанта, поділяючи думку О. Потебні про те, що "пісня впродовж свого життя є не одним твором, а рядом варіантів"[53].

У колекції Б. Грінченка знаходимо зразки різноманітних жанрів народної творчості, які належать відомим фольклористам і письменникам — П. Лукашевичу, Ф. Вовку, Т. Зіньківському, Г. Коваленку, Ф. Ромашкевичу, А. Русову, І. Липі, В. Горленку, Ма-

рії та Насті Грінченко. Вони охоплюють території сучасних Київської, Чернігівської, Харківської, Полтавської, Вінницької та Хмельницької областей.

Значну частину колекції становлять записи В. Мороза, Є. Гаврилея, Г. Неводовського, Б. Тевелєва, П. Теремця, М. Чудновської, зроблені в Чернігівській області, та А. Заболоцького, М. Нечипоренка, В. Степаненка, з Хмельницької, Харківської та Київської областей. Найбільшу кількість зразків народних пісень складає "Рукопись Неизвестного" (ІМФЕ, ф. 1 – к. 2, 266 арк.).

Поодинокі записи фольклорних текстів зробили І. Зозуля та І. Шоломий на Харківщині, В. Андріївський на Полтавщині, а також А. Тищинський, М. Линдюра, А. Домонтович, І. Кудлай, А. Калита, Дорошенко, А. Міхновський в Чернігівській, Київській та Житомирській областях.

Перегляд архівних матеріалів свідчить про те, що збирачами охоплено майже всі жанри народної творчості. Значне місце серед фольклорних текстів займають пісні (їм у колекції відведено близько 1700 аркушів).

Крім поміток "записано" чи "не треба", кожен фольклорний текст рукописної колекції Б. Грінченка супроводжується вказівками на відповідні варіанти із найбільш відомих друкованих джерел. Серед них збірники О. Афанасьєва, Я. Головацького, М. Драгоманова і В. Антоновича, М. Дикарєва, О. Кольберга, М. Комарова, П. Куліша, Гр. Купчанка, М. Лисенка, М. Максимовича, І. Манжури, А. Метлинського, Д. Мордовця, М. Номиса, Ж. Паулі, І. Рудченка, Сементовського, П. Чубинського, К. Шейковського, Д. Яворницького. Зустрічаються посилання на деякі праці П. Житецького, Л. Жемчужникова, М. Костомарова, М. Сумцова та ін.

Серед посилань є вказівки на "Живі струни" Б. Грінченка, "Сборник малоруських песен" Рубця, на збірники Гатцука, Закревського, Коципинського, Лаврінка, Радченка, Тимченка, Чугуєва та ін. Такий широкий обсяг друкованих джерел ще раз дає можливість переконатися у науковому підході Б. Грінченка до вивчення фольклорних текстів.

Так, до першої строфи пісні, записаної В. Степаненком (ф. 1 – к. 2, арк. 23, № 20),

Покуштував сиру,
А сир солоденький
Подивився на чабана –
Чабан молоденький, –

Борис Дмитрович дає такі бібліографічні вказівки на паралелі: "Головацький, ІІІ, 228, № 99, 100; Милорадович, 109, № 84; Зап. им. р. о-ва, 685, № 49". До другої строфи – посилання на "Головацького, ІІІ, 240, № 14; ІІ, 355, № 590; Зап. Ю.-З. Отд., ІІ, 547, № 306". А в кінці пісні робить приписку: "У Чубинського нема".

В результаті такої роботи Б. Грінченку вдавалося розрізняти певні уривки, контаміновані тексти від варіантів пісень. Наприклад, до балади "Жила собі удова", записаної М. Нечипоренком (ф1 – к2, арк. 17, № 384). Отже, такий підхід Б. Грінченка до записування і систематизації народної творчості в основному відповідає науковим принципам тогочасної вітчизняної фольклористики.

Протягом усього життя Б. Грінченко активно збирав етнографічні матеріали, маючи намір продовжувати їх видання, про що свідчить його лист до В. Гнатюка, написаний 3 вересня 1908 р.: "Щодо моїх фольклорних матеріалів, то вони поки що лежать великою купою. Друкувати їх думаю, звісно, але де й коли, ще не знаю. Досі не мав змоги взятися до їх"[54].

Цим намірам уже не судилося здійснитися, а етнографічні матеріали були передані дружиною Б. Грінченка В. Гнатюку, частина з яких зберігається в рукописному фонді В. Гнатюка в ІМФЕ. Серед них – "Пісні родинно-побутові, жартівливі, про кохання, історичні, обрядові, чумацькі, рекрутські, наймитські. Зібрано В. Степаненком"; "Игры крестьянских детей и народные загадки"; "Казки, пісні, дитячі ігри. Пісні побутові, жартівливі, дитячі з матеріалів різних збирачів"; "Оповідання, розповіді, повір'я, приказки. Записи різних осіб, відібрані і опрацьовані Б. Грінченком".

Перегляд цих рукописних матеріалів свідчить про те, що вони не були остаточно опрацьовані Б. Грінченком. У зв'язку з несприятливими обставинами, пов'язаними з революційними подіями 1905-1907 рр., Б. Грінченку не вдалося систематизувати і опублікувати їх.

Ф. Колесса в "Історії української етнографії" писав: "...велика шкода для української фольклористики вийшла через те, що Б. Грінченко через невимовно тяжкі життєві умови не вспів більше часу присвятити улюб-

леній науковій праці й перервала його передчасна смерть".

Але те, що зробив Б. Грінченко, стало значним науковим внеском в українську фольклористику. Зібраний ученим великий етнографічний матеріал є цінним першоджерелом для вивчення фольклорного процесу в Україні в кінці XIX — початку XX століття.

1. Інститут рукописів Центральної наукової бібліотеки НАН України ім. В. Вернадського, Ф. III, спр. 41121. (Далі ІР НБУВ НАН України).

2. *Кузеля З.* Грінченко як етнограф // На могилу Б. Грінченка. — Чернівці, 1910. — С. 18.

3. У виданому в 1869 році "Списке населенных мест по сведениям 1864 года... Харьковская губерния" місцезнаходження неіснуючого нині хутора Вільховий Яр визначено так: "біля ставка Вільхового Яру", між "Курсько-Харківським шосе і колишнім Московським поштовим трактом", за 28 верст від повітового міста — тобто від Харкова, та 8 верст від станової квартири в с. Липцях. У 1864 році в хуторі нараховувалося 6 дворів та 12 жителів.

4. ІР НБУВ НАН України. Ф. III, спр. 41016.

5. *Там само.*

6. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 44850.

7. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40898.

8. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40901.

9. ІР НБУВ НАН України, Ф. III. спр. 40900.

10. *Киевская Старина.* — 1883. — Т. 7. — № 12. — С. 713.

11. ІР НБУВ НАН України. Ф. III, спр. 40382.

12. ІР НБУВ НАН України. Ф. І, спр. 1545.

13. *Там само.*

14. *Чистов К. В.* Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура и фольклор славянских народов: IX Международный съезд славистов. — М., 1983. — С. 144.

15. ІР НБУВ НАН України, Ф. І, спр. 1545.

16. ІР НБУВ НАН України. Ф. І, спр. 31607.

17. ІР НБУВ НАН України, Ф.І, спр. 31607.

18. *Там само.*

19. *Там само.*

20. *Там само.*

21. *Киевская Старина.* — 1888, — Т. 22. — С. 73-75.

22. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40798.

23. Тепер Олексіївка Перевальського району Луганської обл.

24. Тільки в 1907 р. "Українська граматика" Б. Грінченка побачила світ, а в 1917 — "Рідне слово. Українська читанка".

25. ІР НБУВ НАН України, Ф. І, спр. 32449.

26. ІР НБУВ НАН України, Ф. І, спр. 31457.

27. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40927.

28. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40802.

29. Із листа Б. Грінченка до Т. Зіньківського 2 жовтня 1889 р.: "Непогано мені тут жити, але ж важко бути одрізаному од світу. Залюбки перейшов би куди у велике місто, та ба. Найгірше, що тут важко дихати" (ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40974.)

30. У 1885 р. вийшла передрукована із збірника І. Рудченка казка "Бідний вовк".

31. Під час роботи на Херсонщині вийшли: "Думи про турецьку неволю та Самійла Кішку" (1886 р.), "З народного поля (три казки)", "Снігуронька", "Сопілка", "Дівчина Леся" (1887 р.).

32. У листі до І. Липи Б. Грінченко писав: "Самійленко (редактор "Земского Сборника") упевняв мене, що цензура забороне етнографію, буде, може, лихо й "Земскому Сборнику", і вагався почати друкувати. Аж поки "Земский Сборник" цілий, і етнографію видруковано" (ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40982.)

33. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40924.

34. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40982.

35. ІР НБУВНАН України, Ф. III, спр. 41071.

36. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 41062.

37. ІР НБУВ НАН України, Ф. І, спр. 31439; 1896. — С. 130—132.

38. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 41030.

39. ІР НБУВ НАН України, Ф. І, спр. 41030.

40. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 37640.

41. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40739.

42. *Кравченко В.* "Пісні. Хрестини та весілля" (т. І), "Народні оповідання й казки" (т. II) — "Труды общества исследователей Волыни" (тт. V, XII); "Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту". — Житомир, 1920.

43. ІР НБУВ НАН України. Ф. III, спр. 39260-39266.

44. Тепер місто Дніпропетровськ.

45. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 37773-37896.

46. *Дей О.І.* Фольклористична спадщина А. Кримського // Дей О. І. Сторінки з історії української фольклористики. — К., 1975. — С. 200.

47. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 37838.

48. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 37836.

49. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 35955.

50. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 36827.

51. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40592.

52. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40531.

53. *Потебня А.* Из записок по теории словесности. — X., 1905. — С. 143.

54. ІР НБУВ НАН України, Ф. III, спр. 40665.

Boris Hrynchenko is a cultural activist of the end of the 19th- beginning of the 20th Century, who began his public work at the time when there were not many conscious cultural Ukrainian movements. He early in his life realized the importance of the folklore recordings. His folklore oriented attitude he expressed ion articles, letter, reviews. He was colleting, publishing and editing folk anthologies through his entire life. This article gives a lot of information about B. Hrynchenko as a field worker and collector of folk materials, describes his principles and understanding of the work done with folk materials collected by him or which have been send to him for publishing, as well as some interesting biographical facts.

ПУТІВНИК ПО ДЕРЕВ'ЯНИХ ЦЕРКВАХ ПОЛЬЩІ ТА СЛОВАЧЧИНИ

Микола МУШИНКА

Michniwscy Magdalena i Artur, Duda Marta. **Cierkwie dredniane Karpat. Polska i Slowacja. Przewodnik. — Pruszków, 2003. — 336 s.**

Путівник польських краєзнавців є вичерпним джерелом пізнання сакральної дерев'яної архітектури українців по обидва боки Карпат — польський та словацький. Книжка містить інформації про 208 церков (167 — в Польщі, 41 — у Словаччині), 57 кольорових та 141 чорно-білу фотографію, 37 малюнків та 35 карт. Вона відбиває стан дослідженості об'єктів на 2002 рік, тобто подає найновіші інформації. Автори кожне село і навіть кожну церкву відвідали особисто. Їх інформації актуальні і корисні для туристів. Автори наводять маршрути, якими можна дістатися в дану місцевість, години, коли відбуваються богослужіння майже в кожній церкві і навіть місцезберігання ключа від церкви. Серед корисних порад знаходимо і таку: *"Коли святинею зацікавляться римо-католики, радимо запитувати про можливість побачення "костьола", а не "церкви". Особливо на теренах Бескидів і Перемиського Підгір'я згадкою про минуле об'єкта можемо в когось викликати неприхильне ставлення до себе"* (с. 12).

На відміну від багатьох інших польських дослідників сакральної архітектури, автори путівника не обтяжені антиукраїнським комплексом і розглядають її вповні об'єктивно, як пам'ятки, побудовані і використовувані українцями. У причетності лемків, бойків та інших етнографічних груп до української нації вони аж ніяк не сумніваються.

У вступі (с. 13—28) автори подали коротку історію даного регіону від найдавніших часів до сучасності. На їх думку, цей регіон був заселений слов'янами вже в VI ст. н. е., а його християнізація пов'язана з іменами першосвятителів Кирила і Мефодія. Інтенсивне заселення Карпат русинами відбулося в XIV—XVII ст., в часі т. зв. "волосько-руської" колонізації. Під волохами вони розуміють *"...кочуючих пастухів балканського походження, які від XIII ст. малими родинними групками почали вирушати за своїми стадами у далекі мандрівки"* (с. 16). В XV—XVI ст. до них долучились *"...русини з території сучасної України, значною мірою із районів Закарпаття"* (с. 16). Перша частина цієї тези потребує певного уточнення. Річ у тому, що ні в історичних документах, ні у пізніших дослідженнях на даній території не засвідчено жодного "балканського" та навіть румунського (волоського) села. Отже "волоська колонізація" не була румунською (як досі вважали польські дослідники), а пастушою (як слушно зауважили автори путівника). Вони мають рацію, що основним елементом "волоської" колонізації були русини (українці).

Окремі підрозділи автори присвятили запровадженню уній з Римом — Берестейської (1596) та Ужгородської (1646), життю русинів у Габсбурзькій монархії, міжвоєнному та воєнному періодам. Не оминули вони й насильницької депортації українців Польщі, яка розпочалася ще в 1941 році, тривала в 1944—1945 і завершилась т. зв. акцією "Вісла" в 1947 році, в рамках якої було насильно депортовано на т. зв. "Землі одзискані" близько 160 тис. українців, тобто все грекокатолицьке і православне населення.

Стан української сакральної архітектури у виселених місцевостях був катастрофічним. Нищення українських церков у той час вважалося проявом польського патріотизму. Автори пишуть, що значну частину дерев'яних церков Лемківщини та Перемищини поляки розібрали заради будівельного матеріалу, однак *"Найчастіше святині розбиралися з метою знищення пам'яті про їх давніх власників. В 1947—1956 роках знищенню підлягла майже половина церков у польських Карпатах"* (с. 25). Певним парадоксом можна вважати факт, що найбільше церков збереглося в тих селах Перемищини, які у 50-х роках комуністичний уряд Радянського Союзу передав Польщі.

На території Словаччини в цей період відбувалася т. зв. "українізація" (заміна російської мови в школах на українську), колективізація і православізація (ліквідація греко-

католицької церкви). Українське населення Пряшівщини залишилось на своїх місцях.

Правдиво й об'єктивно описано в путівнику й сучасне життя українців Польщі: повернення частини лемків на рідні землі після 1956 р., виникнення Української суспільно-католицької церкви тощо.

У путівнику подано сучасну адміністративну структуру греко-католицької та православної церков в обох країнах, причому на окремих таблицях та картах перераховані усі деканати, парафії та дочірні церкви.

У розділі *"Етнографія"* (с. 42—46) подається основна характеристика українського населення з обох боків Карпат: *лемків, бойків, гуцулів, шляхтовських русинів, угринців, земішанців та долинян.* Дальші розділи вступної частини присвячено архітектурі та типології дерев'яних церков, їх інтер'єру та, зокрема, іконам. Тут же описано та охарактеризовано всі види ікон, які зустрічаються на даній території.

Путівник поділено за географічним принципом на 13 частин, кожна з яких відкривається вступною статтею та картою із зазначенням усіх церков та часу їх виникнення (століття). В алфавітному порядку досить детально описано кожну церкву, вміщено її фотографії або малюнки. Чимало уваги автори присвятили інтер'єру церков. У багатьох випадках вони наводять цікаві оповідання та перекази про побудову церкви та їх внутрішнє обладнання.

Словаччині в путівнику відведено шість розділів: околиці Старої Люловні, Пряшева, Бардієва, Свидника та Снини. В цьому регіоні ними описано 34 об'єкти. Окремий розділ присвячено дерев'яним церквам та іконам у музеях-скансенах: Бардіївські купелі, Бардіїв, Червоний Клаштор, Гуменне, Кошиці, Михайлівці, Пряшів, Стара Любовня та Свидник. У скансенах цих місцевостей Словаччини збереглося сім давніх дерев'яних церков. Подібні описи автори подають і з польського боку кордону.

Путівник закінчується розділом *"Неіснуючі церкви"*. Тут вміщено короткі інформації про 234 дерев'яні церкви, які були знищені в основному після Другої світової війни: 221 на території Польщі і 21 на території Словаччини. Наведено рік (або століття) побудови кожної церкви та час її знищення. Всі знищені церкви зібрані на окремій карті, причому і тут до кожної вказано століття її побудови. Найбільше їх було знищено у східних регіонах Польщі у 40—50-х роках XX ст.: у Бескидах та Надсянні. Між ними було шість церков XV—XVI ст. Це — наочне свідчення найбільшого варварства комуністичної влади у Польщі та сфанатизованого польського населення щодо справжніх шедеврів культури, які підлягали знищенню лише тому, що були пам'ятками української культури.

У Словаччині влада ставилася більш поблажливо до дерев'яних церков. Не нищила їх, а навпаки, 26-и з них у 1968 році надала статусу національних пам'яток культури, тобто взяла їх на повне державне утримання. 13 "неіснуючих" церков цього регіону втрачено внаслідок Другої світової війни, старості, недбайливого ставлення до них місцевого населення або нещасних випадків (пожежі).

У додатку до публікації вміщено *"Словничок термінів"* (с. 321—327), *Бібліографію* (128 позицій; с. 328—332) та *Географічний покажчик об'єктів* (с. 333—336). Із української літератури в бібліографії наведено праці лише чотирьох діаспорних авторів: О. Іванусіва, В. Кармазіна-Каковського, Ю. Кобаля та Б. Струмінського. Багату і цінну літературу про дерев'яні церкви та ікони, видану в Україні, Чехії та Словаччині, автори чомусь зігнорували, не згадавши жодну з них. А шкода, бо ці праці і щодо кількості, і якісно перевершують дотеперішні праці польських дослідників.

"Путівник по дерев'яних церквах Польщі та Словаччини" призначений в основному для польських туристів. Та, незважаючи на певні неточності і прогалини, він не меншою мірою послужить і українцям та словакам, бо ні в Україні, ні у Словаччині досі нічого подібного не було видано. А ці дерев'яні церкви, як пам'ятки української культури, мали б зацікавити, головним чином, українських туристів. Варто було б перевидати рецензований путівник українською, словацькою, а може, й англійською мовами, бо дерев'яні церкви викликають дедалі більше зацікавлення у туристів західних країн.

Пряшів, Словаччина

ПРО ВЛАСНІСТЬ, ЯКУ МИ ВТРАТИЛИ НА КРУТИХ ВІРАЖАХ ІСТОРІЇ

Олександр КУРОЧКІН

Марина Гримич. **Інститут власності у звичаєво-правовій культурі українців XIX – початку XX ст. – Київ, 2004. – 588 с.**

За спостереженнями західних історіографів, етнологічна наука вже давно минула формаційну стадію, період героїчних менторів і увійшла в третю фазу свого розвитку. Вона характеризується значним розширенням тематичного діапазону, активними процесами фрагментації, коли єдина антропологія – етнологія розгалужується на екологічну, лінгвістичну, юридичну, економічну, медичну, психологічну, політичну тощо. Одночасно це фаза перманентної кризи, відкидання авторитетів, методологічної розгубленості й теоретичного еклектизму. Дедалі відчутнішими стають процеси глобалізації науки, переходу від фундаментальних до прикладних досліджень. "Одна з переваг сучасної антропології, – як іронічно зауважив Кліффорд Гірц, – полягає у тому, що ніхто, включаючи самих антропологів, не знає точно, що це таке".

Кризові тенденції західного суспільствознавства після зникнення ідеологічних бар'єрів вільно мігрують на українські терени. Тут вони химерно поєднуються з нашими власними кризовими явищами нескінченного перехідного періоду. Всі ми добре знаємо і відчуваємо їх на собі. Звільнення від парадигм і моделей вчорашньої історичної науки, напрацювання нових, входження в європейський і світовий контекст, – безумовно, тривалий і болісний процес, але альтернативи йому просто не існує.

Рецензована монографія також є продуктом перехідної доби, що позначилось на її досягненнях і прорахунках. Актуальність теми не викликає жодних сумнівів. Вона визначається тим, що звичаєве право поряд з писемним законодавством складало правову основу життєдіяльності феодального, а почасти і капіталістичного суспільства, було важливим фактором охорони і стабілізації традиційного побуту і ментальності. Без вивчення звичаєвого права неможливо зрозуміти шляхи історичного розвитку того чи іншого народу, специфіку його етнічної культури і світобачення. Актуальність роботи продиктована й тим, що авторка обрала надзвичайно виграшний аспект вивчення народної правосвідомості через інститут власності, систему землеволодіння та землекористування й інших майнових відносин. За всіх часів, включаючи й нашу добу, проблема власності, її набуття, розподілу, успадкування хвилювала окремих людей і великі соціальні, національні, регіональні спільноти, породжуючи різноманітні збурення і конфлікти. Важливо й те, що майнові стосунки, пов'язані не лише з нормами права, а й нормами моралі, здатні набувати форми звичаїв і ментальних архетипів.

Рецензована праця, як і чимало інших, що з'являються на наших гуманітарних обріях, не уникла хвороби гігантоманії. Якщо досліджується якась проблема, то обов'язково "в межах всіх етнічних українських земель", "на всьому просторі Російської імперії, Австрії та Австро-Угорщини". До того ж, поставлена амбітна мета – з'ясувати регіональний і локальний аспекти звичаєво-правової традиційної культури. Нагадаємо, що лише історико-етнографічних ареалів першого порядку в Україні – 6, а дрібніших – близько 20. Проблема ускладнюється тим, що об'єктом дослідження визначено всі категорії і групи українського селянства XIX – початку XX ст., а це: поміщицькі, вільні (козаки), чиншеві, державні, монастирські, заводські, однодворці, сірячкові шляхтичі, військові поселенці, колоністи тощо. Детально вивчити складну соціальну та етнічну мозаїку в межах величезної території, поділеної державними, конфесійними, культурними кордонами, сферами впливу різних офіційних правових систем й давнього руського, польського, німецького, волоського права, – завдання настільки ж глобальне, наскільки й нереальне.

Тут доречно нагадати банальну істину, що рівень наукового дослідження визначається не широтою поставлених завдань, а глибиною їх аналізу. Тому скромна за територіальними мірками дисертація М. Грушевського "Бар-

ське староство" стала трампліном для написання багатотомної історії України, а нотатки вже згадуваного Кліффорда Гірца про півнячі бої на індонезійському острові Балі переросли в загальну теорію інтерпретації культурних текстів. Наведені приклади дуже повчальні. Шкода, що у нас немає традицій конструктивної критики дисертацій та монографій на стадії їх зародження і оформлення, тож доводиться мати справу з вже готовим продуктом.

Від цих загальних міркувань перейдемо до основного змісту роботи, викладеного у шести великих розділах. За існуючим "ваківським каноном", у першому розділі проаналізована джерельно-історіографічна база дослідження. Вона дуже солідна, про що свідчить об'ємний список використаної літератури та архівних матеріалів. Авторка вперше наводить чимало нових документів, віднайдених у центральних і обласних історичних архівах України, архіві Російського географічного товариства в Санкт-Петербурзі, рукописних фондах ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України тощо.

Детально проаналізовано у роботі вагомий внесок українських вчених XIX ст. — П. Чубинського, С. Пахмана, О. Єфименко, О. Кістяківського, І. Франка, розглянуто праці з соціальної та аграрної історії українців, що належали І. Лучицькому, Д. Багалію, А. Шимоновському та іншим.

Особливою заслугою М. Гримич слід вважати повернення з небуття цілої плеяди репресованих українських дослідників, які гуртувалися навколо створеної при ВУАН "Комісії для виучування звичаєвого права України" /1918-1934/. Серед них правознавці-теоретики, юристи-практики та етнологи — А. Кристер, Б. Язловський, О. Добров, В. Назимов, Є. Єзерський, В. Камінський, М. Товстоліс та ін.

Авторка слушно відзначає зниження інтересу до питань звичаєво-правової культури українців після погрому інституцій ВУАН у радянській і пострадянській науці. Тим більшої уваги і поцінування заслуговує творчий доробок групи українських дослідників, які працювали і працюють у цій сфері (Ю. Гошко, А. Пономарьов, М. Мандибура, Г. Горинь, В. Сироткін, Р. Чмелик). Авторка знає їх монографії і статті, але, на наш погляд, недостатньо використовує у власному дослідженні.

У поле зору М. Гримич, на жаль, не потрапили цікаві розвідки сучасних англомовних дослідників звичаєвого права Росії та Східної Європи — М. Конфіно, М. Левіна, К. Воробек, Д. Еткінсон та інших. Ці вчені гостро критикували радянських істориків та етнографів за застарілі методи вивчення звичаєво-правових традицій, якими користувалися ще сто років тому. Натомість вони пропонували розглядати звичаєве право не як суму звичаїв і тим більше не як правову систему, а як особливий пласт ментальності, як спосіб мислення (в тому числі й правового), який кореспондує з законами, церковними і народними морально-етичними нормами, язичницькою культурною спадщиною тощо. Думається, що такий підхід до обговорюваної теми з врахуванням ментальних факторів соціальної еволюції може бути дуже продуктивним.

Оскільки пріоритетним для рецензованої роботи обраний саме історико-етнографічний напрямок, було б бажано ширше залучити до неї порівняльні дані із звичаєвої практики різних європейських народів. Без такого матеріалу й відповідного компаративного аналізу будь-які висновки про "специфіку", "своєрідність", "неповторність", "особливість" звичаєво-правової культури українців є передчасними і необгрунтованими.

Гадаємо також, що авторка збіднила історіографію і зміст роботи, не врахувавши класичних праць К. Маркса і Ф. Енгельса. Відхід від жорсткої методології марксизму не повинен означати його повного уникання. Ніхто з серйозних авторитетів предметно і доказово не перекреслив важливий внесок К. Маркса у вивчення землеробської общини народів Європи і зокрема німецької марки. Саме вказані теоретики першими визначили стадії еволюційного розвитку общини і обґрунтували періодизацію її історії. Обговорюваної проблематики безпосередньо торкається сповнена порівняльного історичного матеріалу розвідка Ф. Енгельса "Походження сім'ї, приватної власності і держави". Еволюційну концепцію цих праць можна сприймати або критикувати, але не враховувати, як кажуть, собі на шкоду. До речі, якраз історична компонента рецензованої праці є найбільш уразливою для критики. Авторці далеко не завжди вдається простежити історичну динаміку досліджуваних

етнографічних явищ і тому не складається чіткого уявлення про те, чим звичаєво-правова культура середньовіччя відрізнялася від подібної на початку XIX або XX століття.

Детально коментувати зміст п'яти головних розділів книги, мабуть, недоцільно. Ознайомлення з цим текстом переконує, що ми маємо справу з глибоким і фаховим проникненням в складну матерію звичаєво-правових відносин на селі, які детермінувалися не лише традиційними стереотипами поведінки, а й впливом економіки, політики, церкви, нормами писаного права та іншими факторами. М. Гримич всебічно досліджує дві форми селянського землеволодіння, які побутували в Україні в XIX – на початку XX ст. – подвірну та общинну, характеризує специфіку українського осадного права, міграційні та колонізаційні процеси, детально аналізує категорію сервітутів як "часткового права на чужу власність" тощо.

У розділі "Сімейна власність і майнові звичаї в українській селянській родині" об'єктом вивчення служать правові уявлення про спільність і цілісність майна. Тут показано, що для народної правосвідомості не характерний поділ майна на "рухоме" і "нерухоме", їй притаманні не абстрактні, а конкретно-прикладні критерії визначення власника майна: предметний, за статевою приналежністю або походженням. Констатується також, що посаг жінки (невістки) нічим не відрізнявся за своєю функціональною суттю від посагу зятя – приймака і тому не варто у цих формах "трансферного" майна вбачати якусь гендерну символіку.

Вказуючи на особливу популярність інституту приймацтва в Україні, М. Гримич пояснює його подільністю родин і переважанням малої сім'ї. На підставі вивчення різноманітних джерел доводиться, що комплекс цього традиційного інституту включав у себе не лише приймацтво за шлюбом, а й усиновлення, опіку над малолітніми та старими.

Вагомим результатом розділу, присвяченого договірно-зобов'язальним звичаєвим відносинам стало встановлення своєрідного "кістяка" – інваріанта звичаєвих селянських угод різного типу. Йому властиві такі ознаки як: 1) усність, 2) публічність, 3) закріплення через могорич, 4) застосування санкцій до сторони, яка розірвала домовленість. Виявлена ще одна важлива закономірність, яка полягає в тому, що трудові угоди відзначалися прагматичною лаконічністю, тоді як кількарівневі шлюбні угоди обов'язково супроводжувалися обрядово-символічними діями.

По-новому інтерпретується в роботі основна відмінність між усними і письмовими заповітами, поширеними у звичаєвій практиці селянства. Виявляється, що перші були переважно обрядовою фіксацією звичаєвих норм спадкоємності, коли сини, як правило, отримували рівні частини, а донькам виділявся посаг. У другому ж випадку заповіт закріплював особисту волю заповідача, яка "не вписувалася" в елементарний звичай.

Рецензована праця наочно демонструє переваги комплексного міждисциплінарного підходу до розгляду складних соціально-побутових процесів і явищ. При цьому позитивну роль відіграє філологічний досвід авторки, добре знання фольклору, вміння застосовувати спеціальні етнолінгвістичні методики. Вони допомагають, зокрема, розшифрувати семантику народної юридичної термінології.

Характеризуючи вище теоретичні і методологічні підходи, застосовані у даній роботі, ми вже зробили ряд зауважень. У заключній частині рецензії звернемо увагу на деякі положення та висновки, які видаються нам спірними або недостатньо коректними. Акцентуючи ці моменти, ми прагнемо спонукати авторку роботи до творчої дискусії, яка ніколи не завадить.

Одним із суттєвих недоліків книги вважаємо те, що М. Гримич не запропонувала свого визначення таких ключових дефініцій як "звичаєве право", "звичай", "звичаєво-правова культура", "народна правосвідомість", навколо яких обертаються всі сюжети дослідження. Це важливо було зробити вже тільки тому, що розуміння цих понять у літературі ніколи не було одностайним.

З позицій етнології та історії вважаємо невиправданою натяжкою авторське трактування подвірного селянського землеволодіння як "природного", "притаманного" українцям, з чого має випливати, що колективне (громадське) землеволодіння було "неприродним", "непритаманним". На наш погляд, це надумана штучна опозиція з певним ідеологічним підтекстом, витоки якої сягають ще XIX ст. Численні факти, зокрема й наведені в книзі,

підтверджують, що українці, як і інші народи світу, знали і використовували обидві форми. З доби раннього феодалізму чітко простежується конфліктний дуалізм між громадською та приватною власністю, який був характерною рисою всіх типів селянських общин. Коректніше, напевно, говорити про різні темпи й масштаби процесу переходу від громадського до приватного землеволодіння. За цими показниками українські та західнобілоруські землі, що перебували під протекторатом Речі Посполитої, значно випереджали центральноросійські губернії, але, в свою чергу, суттєво відставали від західноєвропейських провінцій.

Відомо, що найзручніше дискутувати з опонентами, які відсутні. На терені протиставлення подвірного землеволодіння общинному авторка веде заочну дискусію з російськими дослідниками, але з ким конкретно — невідомо. Цікаво простежити, хто саме створив і поширює "стереотип щодо української громади як копії російської общини". У недавні радянські часи так само безадресно критикували буржуазних націоналістів. Чи варто наступати на ті самі граблі?

Окремою дискусійною темою може стати твердження М. Гримич про те, що народна юридична термінологія не знала слова "оренда". Варто ще раз перевірити категоричну тезу, згідно з якою громадське землеволодіння в Україні не передбачало переділів землі і кругової поруки. У протилежному нас переконує спеціальна праця В. Ф. Інкіна під назвою "Общинные переделы земли и подворно-дедичный принцип владения в Галичине в XVII-XVIII в." (Тезисы докладов и сообщений XV сессии Межреспубликанского симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. — М., 1974. — Вып. 2), яка, очевидно, не потрапила до рук авторки.

Деякі дрібні зауваження стосуються списку використаних джерел та літератури. Не завжди зрозуміло, чому одні автори віднесені до першої групи, а інші — до другої. Трапляються помилки в оформленні вихідних даних окремих видань. Прикро вражає, що в змісті книги, поданому на початку, не проставлені сторінки окремих підрозділів. Це значно утруднює роботу з текстом.

Висловлені зауваження і побажання аж ніяк не применшують важливого наукового значення рецензованої праці. Наявність у ній дискусійних місць також слід вважати її здобутком, бо, як відомо, у суперечках народжується істина.

Треба привітати авторку із завершенням складного, багатопланового, цілком оригінального дослідження, яке заповнює значну прогалину у вітчизняній етнології та правничій історії. В українське суспільствознавство введено великий масив нових матеріалів і фактів, яким дано глибоку фахову оцінку. М. Гримич успішно продовжила вітчизняну традицію комплексного вивчення звичаєво-правових та економічних підвалин народного життя, обірвану у 30-і роки XX ст., й відкрила новий перспективний напрямок сучасних етнологічних студій.

Київ

ЛІТОПИС РІДНОГО КРАЮ

Руслана МАНЬКОВСЬКА

***Кравченко Н. М., Чиговська Л. Г., Неліна Т. В.* Фастівщина: сторінки історії. Від давнини до 20-х рр. XX ст. — Фастів, 2004. — 256 с.**

Краєзнавство в незалежній Україні отримало новий могутній поштовх. Зріс потяг широкого загалу до історичної минувшини своєї країни, культури і традицій малої батьківщини.

Одним із перспективних напрямів у діяльності краєзнавців є підготовка багатотомного енциклопедичного видання "Історія міст і сіл України", ініціатором створення якого є Всеукраїнська спілка краєзнавців. З 1990 р.

її очолює відомий вчений і громадський діяч, подвижник збереження історико-культурної спадщини, академік НАН України, Герой України П. Т. Тронько. Це видання має творитися із залученням нових архівних та документальних джерел, науково-краєзнавчих розробок. У його руслі останнім часом з'явилося багато історико-краєзнавчих досліджень про українські міста й села, які суттєво доповнюють і розширюють попередні публікації з даної проблематики. В цьому ряду помітною подією стала поява 2004 року книги Н. М. Кравченко, Л. Г. Чиговської та Т. В. Неліної "Фастівщина: сторінки історії. Від давнини до 20-х рр. XX століття", що вийшла за сприяння Фастівської міської ради.

Показово, що авторами даного проекту стали співробітники відносно молодого музейного закладу – Фастівського державного краєзнавчого музею на Київщині, який створений 1990 року, але вже гучно заявив про себе дослідницькою, пошуковою, виставковою, видавничою діяльністю. Зокрема, музей уже видав 21 число солідного науково-інформаційного бюлетеня "Прес-музей", у якому друкуються відомі в Україні археологи, історики, архітектори, краєзнавці, етнографи. У видавничому доробку музею також збірники матеріалів двох наукових конференцій "Семен Палій та Фастівщина в історії України" й "Етнокультурні процеси у Середньому Подніпров'ї за матеріалами археологічних досліджень"; випуск "Археологічної карти Київської області", присвячений Фастівському району; посібник для загальноосвітніх шкіл і ВНЗ "Співець душі народної" (про Кирила Стеценка); збірка художніх творів відомих місцевих літераторів "Фастівщина літературна". Всі наукові видання Фастівського музею підготовлені у співпраці з відомими науковими закладами – інститутами археології, історії, мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, Національним педуніверситетом ім. М. Драгоманова та ін.

Високий фаховий та професійний рівень авторів нової виданої Музеєм книги "Фастівщина: сторінки історії" позитивно позначився на науковому змісті видання. Слід зазначити, що Н. М. Кравченко – відомий археолог, кандидат історичних наук, заслужений працівник освіти, багаторічний керівник археологічної експедиції на Фастівщині, стояла біля витоків Фастівського музейного осередку. Понад 30 років віддала музейній справі Л. Г. Чиговська – кандидат історичних наук, член Українського товариства охорони пам'яток історії та культури. Ініціатором створення Музею у Фастові була Т. В. Неліна – директор музею, головний редактор періодичного науково-інформаційного бюлетеня "Прес-музей", енергійний і талановитий музейний менеджер. Саме вона є організатором такої потужної видавничої діяльності музею.

Вказана праця розкриває історичні події, що відбувалися на фастівській землі з найдавніших часів до 20-х рр. XX ст.: перші поселення, про які розповідають археологічні знахідки, заснування Фастова, походження назви міста, розвиток краю в середньовічну добу та козацькі часи, у складі Російської імперії, перші драматичні десятиліття XX ст. Висвітлюються сторінки місцевої історії, пов'язані з видатними постатями України – Богданом Хмельницьким, Семеном Палієм, Тарасом Шевченком, Миколою Бенардосом та ін.

Для написання роботи залучались фонди польських, російських, українських архівів. Використані матеріали вперше вводяться до наукового обігу, серед них світлини із Центрального державного архіву кіно-фото-фонодокументів України, документи з фондів київських архівів, Фастівського державного краєзнавчого музею, приватних колекцій. Автори також використали широкий пласт наукової літератури, зокрема праці відомих істориків М. Грушевського, Д. Дорошенка, В. Антоновича, В. Винниченка, М. Брайчевського, В. Смолія, П. Толочка та ін., фундаментальну працю "Історія міст і сіл Української РСР. Київська область".

У рецензованій книзі подається багатий фактичний матеріал з історії Фастівщини. Важливо відзначити, що автори активно користуються сучасними підходами й оцінками історичних подій. Це стосується, зокрема, теми етногенезу слов'ян, походження назви і самого Фастова, козацького періоду на Фастівщині, декабристського руху, подій національно-демократичної революції 1917–1920 рр.

Виклад матеріалу подається за проблемно-хронологічним принципом, включаючи вступ, шість розділів, список використаної лі-

тератури і архівних джерел. Велика заслуга авторів у тому, що вони, розкриваючи історію Фастівщини в контексті історії України, виявили і аргументовано представили особливості розвитку краю, пов'язані з географічним розташуванням, історією заселення території, історичними подіями різних періодів, що відбувалися на Київщині.

Слід зазначити, що книга підготовлена як навчальний посібник для загальноосвітніх навчальних закладів і є вдалим навчально-методичним матеріалом для вивчення історії краю серед молоді.

Праця підготовлена на високому професійному рівні, користуватиметься увагою науковців, краєзнавців, викладачів, учителів, студентів та учнів, стане пізнавальною для широкого загалу читачів. Книга є документально-обґрунтованим історико-краєзнавчим дослідженням, у якому вдало поєднались науковий виклад історичних проблем і дохідлива форма подачі матеріалу. Враховуючи, що автори мають на меті дослідити історію Фастівщини до сучасності, поява другої частини книги є об'єктивною необхідністю. На неї з нетерпінням чекають науковці і краєзнавчий загал.

НОВЕ ВИДАННЯ З ЕТНОГРАФІЇ КРИМУ

Валентина БЕЗДРАБКО

***Мусаева У. К.* Подвижники крымской этнографии, 1921–1941: историографические очерки / Таврический нац. ун-т им. В. И. Вернадского. Под ред. и вступ. ст. А. А. Непомнящего. Серия "Биобиблиография крымоведения". Вып. 2. – Симферополь, 2004. – 214 с.**

2004 року під редакцією відомого вченого, доктора історичних наук, професора Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського А. Непомнящого розпочала шлях до читача серія "Биобиблиография крымоведения". Наразі світ побачили два її випуски, авторами яких стали учні проф. А. Непомнящого – молоді науковці В. Бобков і У. Мусаєва. Праці А. Непомнящого та його учнів увиразнюють з-поміж інших не тільки біобібліографічний інтерес, захоплення просопографією, історіографією, краєзнавством, але й повагу до історичного факту, високий професіоналізм у пошуках, аналізі й подачі джерельної інформації читачеві, некон'юнктурність, самостійність у судженнях. У цьому ще раз переконуєшся, знайомлячись із серією "Биобиблиография крымоведения".

Серія відкривається вступною статтею А. Непомнящого, яка дає уявлення про сучасну історіографічну ситуацію, що склалася довкола біобібліографічних досліджень інтелектуального ландшафту провінції (с. 7–14). Послуговуючись знахідками зарубіжної історичної науки, зокрема санкт-петербурзької, омської історіографічних шкіл, науковець переконливо пояснює значення подібних студій для розвитку загальної історії, краєзнавства (с. 7–11). Основне призначення серії, за визначенням А. Непомнящого, полягає, виходячи з історичного досвіду, у з'ясуванні можливостей перетворення окремих груп учених на справжнє наукове співтовариство, у зібранні біографій осіб "другого і навіть третього плану, які ніколи не ввійдуть у крупні переліки" (до словників, енциклопедій – *В. Б.*), але без яких неможливе бачення і розуміння "групового портрета суспільства, що складається з окремих індивідуальностей" (с. 9).

Жанр біографій, як засвідчує практика від Светонія і до спеціалізованих електронних "біографічних" архівів, допускає багато стилів. У ньому можна віднайти, образно кажучи, і широкі, завершені повнометражні полотна, і лише ескізи до майбутніх замальовок. Та незважаючи на його різноплановість, неодномірну глибину аналізу взаємовпливів колективного й індивідуального, особливостей функціонування особи в соціокультурному, ін-

телектуальному й буденному середовищах, результати самоствердження людини в суспільстві, говорити про переваги чи недоліки того чи іншого жанру не варто. Перефразовуючи О. Мандельштама, погодьмося, що міркування про сильні та слабкі сторони різних видів біографічних досліджень є розмовою про одне й те ж, оскільки це суть студіювань, проведених на різних рівнях проблематики та предметної сфери одного біосоціального явища — життя людини, суспільства.

Появі будь-якої історичної праці сприяє певна атмосфера у суспільстві, державі, проблемне поле в межах потреб науки, в яке вона й має "вписатися", щоб бути поміченою і поцінованою. Це робить особливо актуальним дослідження У. Мусаєвої — "Подвижники крымской этнографии, 1921–1941 г.г.: историографические очерки", покликане "повернути із небуття несправедливо забуті імена своїх попередників, їх наукові ідеї, відновити раніше замовчувані сторінки біографії тих, хто пройшов крізь терни сталінських репресій, ... історії вивчення Криму", — як зважує у передмові до другого випуску серії проф. А. Непомнящий (с. 10).

У центрі уваги дослідниці — життя одинадцяти науковців, які залишили помітний слід у розвитку етнографії Криму досліджуваного періоду. Історіографічні студіювання персоналій, як жанр, поєднують у собі різні наукові підходи до особистості (bio) і осмислення процесу її творчості (graphie).

Цикл робіт У. Мусаєвої має жанрове окреслення — це нариси, тобто попередні начерки для майбутніх ґрунтовних студій. Подаючи факти із життя своїх героїв, автор апелює до таких категорій як "свобода", "необхідність", "випадок", "вибір". Наслідуючи філософські концепції особистості І. Канта і М. Шелера, С. К'єркегора і М. Бердяєва, дослідниця прагне відшукати чинники внутрішньозумовленої потреби творчої самореалізації індивіда. Тому й студіюється інформація про сім'ю та родовід, дитячі, юнацькі роки, коли, за твердженнями психологічної науки, формується набір визначників свідомих і несвідомих, надсвідомих для установок чи спонукань до вибору як основного вектора життя людини. Аналізуючи здобутки вчених, автор прагне виявити залежності між рівнем освіти і виховання та стилем життя, соціалізованою моделлю поведінки та методологічною позицією, демонструючи інноваційні методи ведення історичних досліджень.

Створення життєпису іншої людини — це передусім створення певного *суб'єктного феномена*, образу *я* при особливому зіставленні цього *я* або *сам* із будь-яким іншим. У. Мусаєва щиро захоплюється відданістю справі, наполегливістю, високою працездатністю, інтелектуальними звершеннями, патріотичністю У. Боданинського, Г. Бонч-Осмоловського, І. Бороздіна, В. Гордлевського, А. Кончевського, Б. Куфтіна, О. Самойловича, Є. Спаської, В. Філоненка, П. Чепурної, Я. Якуба-Кемаля, але при цьому не ідеалізує своїх героїв, демонструючи у роздумах виваженість і прагнення до об'єктивності, моральність. Ставлення автора до героїв нарисів продиктоване власним баченням змісту, форми наукової діяльності, розумінням сенсу творчості, що автоматично створює широкі потенційні можливості для майбутніх історіографічних студій уже навколо імені У. Мусаєвої.

Залучення широкої історіографічної, джерельної баз дає орієнтири у витлумаченні творчої спадщини вчених. Документи одинадцяти архівів України й Російської Федерації, що були використані У. Мусаєвою для написання монографії, засвідчують її ґрунтовність та аргументованість. Надзвичайна уважність до історичних джерел, розумна недовіра до загальноприйнятих оцінок, прагнення особисто перевірити джерела de visu і, зрештою, перегляд усталених наукових поглядів — ще одна підстава позитивно поцінувати роботу У. Мусаєвої. Науковець вдало компонує фактаж різного ґатунку, дуже вартісний і випадковий, ретельно підібраний, розгортаючи кожен нарис від пояснювального опису життєвих моментів відомих учених до аналітико-синтезованої цілісної історії етнографії, як процесу, визначеного й іменами його учасників. У. Мусаєва уважно ставиться до соціокультурного ландшафту, інтелектуального середовища Криму, специфіки творення і розвитку культур різних народів і народностей краю, взаємин між суспільно-політичними структурами і науковими інституціями, громадськими осередками, для яких етнографія була у переліку пріоритетних тем. Висвітлю-

ючи етнографічну діяльність своїх героїв, автор свідомо не ставить логічну крапку в нарисах, залишаючи місце для продовження роздумів, запрошуючи колег до співпраці. У цьому — суть справжньої наукової роботи.

Основний текст видання доповнюють змістовні іменний (с. 193—199), предметно-тематичний (с. 200—207) та географічний (с. 208—212) покажчики.

Зрештою, одинадцять біографічних нарисів-діалогів між героями одного часу і авторкою дослідження перетворюються на полілог, оскільки у загальному контексті книги науковці вступають у заочну дискусію щодо важливості, необхідності, першочерговості розробки етнографічних тем кримського регіону та так, що багато розрізнених фрагментів творчих доль несподівано складаються в єдине завершене полотно — "біографію" етнографії. Історіографічні сюжети увиразнюють її наріжні теми, дозволяють об'єктивніше подивитися на розвиток науки у цілому, історичної — зокрема.

Важливою рисою другого випуску серії "Биобиблиография крымоведения" є те, що вона виразно персоніфікує історію, спонукає до переосмислення ролі особи в науці, суспільстві, державі. Вірне служіння науці й Вітчизні — це не просто настрої чи переконання У. Мусаєвої, але прагнення акцентувати особливу увагу на основоположних проблемах буття, загальнолюдських цінностях.

Таким чином, огляд монографії У. Мусаєвої вселяє віру в те, що вона стане помітною сторінкою в краєзнавстві Криму, історії України. Шкода лише, що видання має доволі обмежений тираж і вже встигло перетворитися на бібліографічну рідкість. За спостереженнями давніх греків — τοσπανιον τιμτον — рідкісне — найцінніше. Побажаємо серії бути!

"СПРАВА ГІДНА СИЛ ТА ТРУДУ"

Валентина ФЕДОНЮК

Микола Мушинка. **Голоси предків. Пряшів: Центр антропологічних студій, 2002. — 256 с.**

Коли б кожен науковець-фольклорист, виходець з цієї чи іншої української території, так любовно досліджував культурну спадщину свого народу, як це робить упродовж багатьох років автор рецензованого видання, то ми б давно мали не лише багатотомну енциклопедію українського народознавства, але й були одночасно позбавлені необхідності боронити наші скарби від зазіхань невігласів та користолюбців. На такі думки наводить нова книжка відомого словацького вченого, популяризатора української культури у світі Миколи Мушинки "Голоси предків", що нещодавно вийшла у Пряшеві.

Книжка ця, без сумніву, є унікальною з багатьох поглядів. І тому, що жоден слов'янський народ чи етнічна група досі подібної не мали. І тому, що представляє собою своєрідне, оригінальне і корисне видання, що може викликати інтерес не лише у фахівців, а практично у всіх, хто цікавиться українською культурою. Адже знайомить нас із рідкісними фольклорними записами Закарпаття 1929 та 1935 років, що були зроблені Іваном Панькевичем і є малодоступними для загалу, зберігаючись лише в його архівах. Подані паралельно кирилицею і латиницею, ці тексти стають однаково доступними для представників будь-якої європейської країни (і це також перевага видання). Доданий до книжки диск із записами співаних текстів дозволяє уявити особливості виконання їх 70 років тому артистами з народу, а також уможливлює всім бажаючим, відповідно до дарованого Богом таланту, долучитися особисто до народної виконавської традиції.

До рецензованої книжки, слід відзначити, увійшли тексти різноманітні як тематично, так і жанрово. Серед них зустрінемо пісні (їх 98) і зразки народної прози (14) – казки, легенди, повісті, оповідання з різних куточків Східної Словаччини (з 16 сіл – Орябини, Микулайова, Валяшівки, Руської поруби, Піхні, Ублі та ін.). Ця своєрідна фольклорна антологія, упорядкована М. Мушинкою, стала одночасно і вінком пам'яті Івану Панькевичу, основоположнику українознавства у Карпатському регіоні, про діяльність якого у Східній Україні знають, на жаль, недостатньо.

Ця книжка репрезентує результати експедиційної роботи вченого, а водночас ще раз свідчить про те, що висновки його теоретичних праць спираються на величезний фактичний матеріал.

Збірник, підготовлений до друку М. Мушинкою за архівами і платівками, випущеними празькою фірмою "Радіожурнал" для потреб Чеської Академії наук (по смерті вченого були подаровані рідними І. Панькевича його учневі М. Мушинці), має всі ознаки солідного наукового видання. Доречною і ґрунтовною є вступна стаття, що у деталях описує обставини, за яких з'явились ці записи, середовище, в якому працював І. Панькевич, систему транскрипції, використану останнім при відтворенні текстів. Робиться в ній і спроба уточнити жанр окремих творів відповідно до останніх досліджень і класифікацій, подається життєвий та творчий шлях корифея, який ілюструють рідкісні фотографії.

Важливим надбанням для науковців стане і підготовлений укладачем словник діалектних слів, вжитих у записах, який робить їх зрозумілими для українців, незалежно від регіону проживання і, звичайно, збагачує їхні уявлення про рідну мову.

"Голоси предків" – це і своєособлива енциклопедія українського побуту 20-30-х років XX ст. Скарби, представлені тут, – танцювальна музика і старовинні колядки, забуті веснянки, якими супроводжувались великодні ігри на Гуцульщині, весільні ладканки, веселі коломийки, сумні балади, перекази та бувальщини дозволяють уявити внутрішній світ носіїв народної традиції по той бік Карпат, власне відкривають джерело тих потужних сил, які допомагали українцям цього регіону виживати у лихі часи, переносити біди і негаразди. Представлені на диску і в нотних записах музичні твори виявляють ритмо-мелодійні параметри народної музики історичного Закарпаття – Рахівщини, Тячівщини, Іршавщини, Воловеччини, Меджлабірщини, Бардієва, Старої Любовні, сповненої голосами екзотичних для Східної України інструментів – трембіти, теленки, флояри, дримби, сопілки.

Всі матеріали збірника мають автентичний характер, тобто передають ознаки певного часу, а тому можуть бути використані як мистецтвознавцями, так і мовознавцями й фольклористами при з'ясуванні питання приналежності носіїв цього фольклору до українського етносу.

Власне, діаманти національної культури, щедро розсипані на сторінках цього цікавого унікального видання, й належать саме до тих, до яких, звертаючись до великих умів нації в далекому XIX ст., Павло Грабовський закликав долучитися:

"Появіть на очі люду
Його ж сховані скарби!
Справа гідна сил та труду,
Річ достойна боротьби".

ДО XIV-го МІЖНАРОДНОГО З'ЇЗДУ СЛАВІСТІВ (МАКЕДОНІЯ, ОХРИД, 2008)

1.0. Теми, що пропонуються в галузі мовознавства

1.1. Етногенез слов'ян і історія слов'янських мов у зв'язку з історією слов'янської матеріальної і духовної культури. Праслов'янська мова та її варіанти. Слов'янська етимологія. Старослов'янська мова, її діалектна основа і територіальні варіанти. Роль церковнослов'янської мови у формуванні слов'янських літературних мов. Текстологія слов'янських пам'яток.

1.2. Діалектологія слов'янських мов. Перехідні діалекти. Периферійні діалекти слов'янських мов. Взаємне проникнення периферійних діалектів слов'янських мов. Периферійні слов'янські діалекти та їх контакти з неслов'янськими. Слов'янські елементи в неслов'янських діалектах. Діалектологія і етнолінгвістика. Діалектологія і лінгвогеографія. Актуальний стан слов'янських діалектів з точки зору соціолінгвістики.

1.3. Слов'янська ономастика. Стан слов'янської онімії та її зміни. Розширення території зі слов'янськими назвами.

1.4. Сучасний стан слов'янських стандартних мов. Варіювання норми. Іншомовні впливи на всіх рівнях. Слов'янські мови з погляду соціолінгвістики. Глобалізація та інтернаціоналізація в слов'янських мовах: стан і перспективи.

1.5. Сучасні теорії і методи вивчення граматичної і семантичної структури слов'янських мов. Типологічні тенденції в розвитку слов'янських мов.

1.6. Функціональні стилі: стан і перспективи. Розмовний функціональний стиль у слов'янських мовах. Стилістика і прагматика. Релігійний функціонально-стильовий комплекс.

1.7. Корпуси в лінгвістиці і проблеми подання текстів.

2.0. Теми, що пропонуються в галузі літератури, культури і фольклору

2.1. Епоха Кирила і Мефодія, період слов'янської писемності і Охридська літературна школа (теми мають розглядатися в різних аспектах: лінгвістичному, літературному, історичному, а також в аспекті культурології та перекладу).

2.2. Слов'янський фольклор. Взаємопроникнення фольклору і художньої літератури – загальна властивість всіх слов'янських літератур XX століття.

2.3. Просвітництво та його вплив на національне відродження слов'янських народів.

2.4. Літературні напрямки (школи в літературі слов'янських народів — традиції і новаторство). Реалізм у літературі слов'янських народів. Дезінтеграція реалізму в кінці XIX ст. Символізм, футуризм, експресіонізм, сюрреалізм. Поетика модернізму. Постмодернізм у слов'янських літературах і на Заході. Прискорений розвиток деяких слов'янських літератур. Фантастика і наукова фантастика в слов'янських літературах.

2.5. Діалог Схід–Захід з точки зору славістики. Глобалізація, європейські інтеграційні процеси і національно-культурна ідентифікація слов'янських літератур.

2.6. Слов'янські культури і літератури — міграція, екзил. Література народів національних меншин у слов'янських країнах.

2.7. Внесок слов'ян у сучасні течії в літературознавстві: російський формалізм, бахтінознавство, феноменологія, структуралізм, семіотика.

2.8. Філософська, релігійна і політична думка слов'ян.

2.9. Компаративістика і слов'янські літератури.

2.10. Внесок слов'ян у світову літературу. Переплетення культур: балканізм, славістика, європеїзм.

3.0. Історія славістики

3.1. Слов'янські мови, літератури і культури в історичному розвитку від Середньовіччя до Відродження.

3.2. Спеціальні теми:

– 100-річчя від дня народження Кости Рацина;
– 190-річчя від дня народження Івана Сергійовича Тургенєва;
– 180-річчя від дня народження Льва Миколайовича Толстого;
– 70-річчя від дня смерті Карела Чапека;
– В. В. Хлєбніков і його значення для сучасної поезії.

4.0. Місце і роль славістичної періодики. Стан і перспективи.

5.0. Теми, що пропонуються для круглих столів чи тематичних блоків:

5.1. Стан славістики у світі.
5.2. Вивчення слов'янських мов як іноземних.
5.3. Узгодження університетських програм зі славістики.
5.4. Проблеми перекладу.
5.5. Сучасні переклади Біблії.
5.6. Слов'янська лінгвістична термінологія.
5.7. Вид дієслова у слов'янських мовах.
5.8. Літературно-художній функціональний стиль і його характеристика.

УКРАЇНА-ФРАНЦІЯ. НАУКОВИЙ ДІАЛОГ

Л. В.

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського протягом кількох років здійснює спільний проект з науковцями Франції, метою якого є видання тематичних журналів, переклади книжок французьких етнологів в Україні, організація наукових конференцій та круглих столів. Його реалізація сприяє не тільки вивченню наукового досвіду та доробку зарубіжних колег, а й також наближує українську науку до європейського культурного простору. Ініціаторами та керівниками цього проекту стали відомий французький етнолог, головний редактор журналу "Французька етнологія" професор, доктор з культурної антропології Жан Кюїзеньє та директор Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, член-кор. НАН України, професор, доктор історичних наук Ганна Скрипник. Постать Жана Кюїзеньє для світової етнологічної науки є справді знаковою. Автор багатьох досліджень, деякі перекладені в Італії, Японії, Сербії, Болгарії та в Україні, багаторічний керівник Музею народних мистецтв і традицій у Парижі, організатор міжнародних експедицій та експозицій, головний редактор журналу "Французька етнологія", один з минулорічних номерів якого був присвячений Україні. Презентація цього числа, що відбулася в Києві та Парижі минулого року, широко висвітлювалася засобами масової інформації України та Франції.

В центрі уваги українських науковців у жовтні 2005 р. став круглий стіл "Перспективи розвитку суспільних наук" за участю проф. Жана Кюїзеньє та директора ІМФЕ Ганни Скрипник, який відбувся з ініціативи Посольства Франції в Україні та Французького культурного центру в Києві. Водночас відбулася презентація українського перекладу книжки Жана Кюїзеньє "Етнологія Європи" (переклад з французької Л. Вахніної та М. Венгренівської), опублікованої ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України завдяки підтримці видавничої програми "Сковорода" Посольства Франції в Україні та Міністерства закордонних справ Франції. Наукова дискусія, що розпочалася 4 жовтня на зустрічі в залі ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, знайшла продовження 5 жовтня в Національній бібліотеці України імені В. Вернадського та 6 жовтня — у бібліотеці Одеського університету.

Доповідь Жана Кюїзеньє, виголошена під час круглого столу в Національній бібліотеці імені В. Вернадського, розкрила різноманітність підходів та методів, які використовує сучасна французька етнологія в своїх дослідженнях. Актуальними залишаються проблеми, що стосуються вивчення етнічних конфліктів, етнічних стереотипів та міжетнічних взаємин і, звичайно, перспектив розвитку сучасної етнології та інших суспільних наук в сучасній Європі.

Жан Кюїзеньє вперше представив у Києві також нове число "Французької етнології", присвячене урбаністичній проблематиці. Французькі етнологи не залишають поза увагою зміни, що виникають у робітничих осередках внаслідок закриття великих заводів чи підприємств, розглядаючи їх з різних точок зору — від ситуативної поведінки самих робітників до дискусій щодо можливого використання цих установ як музейних об'єктів. У зв'язку з цим Ж. Кюїзеньє було наголошено на необхідності дослідження нових обрядів, що виникають у міській культурі та робітничому середовищі сучасної Франції, ситуації серед безробітного населення тощо. Актуальною є проблема міжетнічних конфліктів між робітниками різних національностей.



Доповідь Жана Кюїзеньє стала діалогом з ведучою круглого столу Ганною Скрипник, присутніми в залі співробітниками ІМФЕ та іншими гостями.

Декого з учасників зацікавила історія написання книжки Жана Кюїзеньє "Етнологія Європи", з якою тепер може ознайомитися український читач. За висловом французького вченого, вона мала стати "антиБромлеєвською", оскільки Жан Кюїзеньє після свого візиту до Москви вирішив подати своє бачення розвитку європейської цивілізації і, зокрема, теорії етногенезу. Можливо, певні думки в згаданій книжці мають дискусійний характер, але найважливіше те, що вона змушує замислитися над долею європейських народів в їхньому спільному домі.

Значний інтерес викликали його роздуми щодо ситуації на Балканах, зокрема в Болгарії, Македонії та Румунії, де він впродовж багатьох років здійснював польові дослідження (український переклад його книжки "Пам'ять Карпат" виданий 2004 р. у Львові).

Жан Кюїзеньє завжди був противником тоталітаризму, сподівався, що народи колишнього СРСР стануть вільними. Особливо важливою є його небайдужість до українських проблем, до європейського вибору нашої держави, до Помаранчевої революції, за яку він також вболівав, висловивши своє ставлення на Майдані Незалежності. Не можна не згадати, що відомий французький вчений одним з перших привітав колектив ІМФЕ з незалежністю.

Як бачимо, співпраця ІМФЕ імені М. Т. Рильського НАН України з французькими етнологами, ініціатором якої в Україні стала його директор Ганна Скрипник, дослідження якої відомі в європейських країнах, вже дала певні вагомі результати. Наступним етапом українсько-французького проекту має стати видання спеціального номеру журналу, де українською мовою вперше будуть надруковані розвідки сучасних французьких науковців з етнології, антропології та фольклористики. Безперечно, зацікавить українських читачів, особливо студентів, видання в перекладі українською нової книжки Жана Кюїзеньє "Етнологія Франції", яке передбачене в ІМФЕ завдяки підтримці видавничої програми "Сковорода" Посольства Франції в Україні та Міністерства закордонних справ Франції.

Слід відзначити, що Інститут імені М. Т. Рильського постійно відчуває сприяння Посольства Франції в Україні в особі її надзвичайного та повноважного посла пана Філіппа де Сюремена, радника з питань культури пана Патріка Донабедяна та директора французько-українського центру університетської та наукової співпраці пана Гійома Касперського, співробітників Французького культурного центру в Києві, в особі його директора пані Айша Керубі, завідуючої бібліотекою пані Валентини Стукалової та референта-перекладача Посольства Франції в Україні пані Олени Саїної, завдяки особистій підтримці та участі яких відбувся згаданий захід.

Не обминули увагою ці події і засоби масової інформації, які широко висвітлювали перебування відомого французького дослідника в Україні. Надовго запам'ятається телеглядачам України зустріч Ганни Скрипник та Жана Кюїзеньє в студії каналу "1+1" у програмі "Документ" (ведучий Анатолій Єрема).

Жан Кюїзеньє був присутній і на такій важливій для українських науковців події, як вручення ордену Почесного легіону Франції відомому українському вченому, директору Інституту філософії НАН України, голові Товариства "Україна-Франція" академіку Мирославу Поповичу, яке відбулося в Посольстві Франції в Україні.

Київ

